Dylan Evans

DICCIONARIO INTRODUCTORIO DE PSICOANÁLISIS LACANIANO



Paidós
Buenos Aires • Barcelona • México

Título original: *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*
Routledge, London and New York

ISBN 0-415-13523-0

Traducción de Jorge Piatigorsky

Asesoramiento técnico de Alejandro Daumas

Cubierta de Gustavo Macri

150.195 03 EVA
Evans, Dylan
Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano.- 1ª ed. 4ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2007.
224 p. ; 23x16 cm.- (Lexicon)

Traducción de: Jorge Piatigorsky

ISBN 978-950-12-7323-6

I. Título 1. Psicoanálisis-Diccionario

1ª edición, 1998
1ª reimpresión, 2000
2ª reimpresión, 2003
3ª reimpresión, 2005
4ª reimpresión, 2007

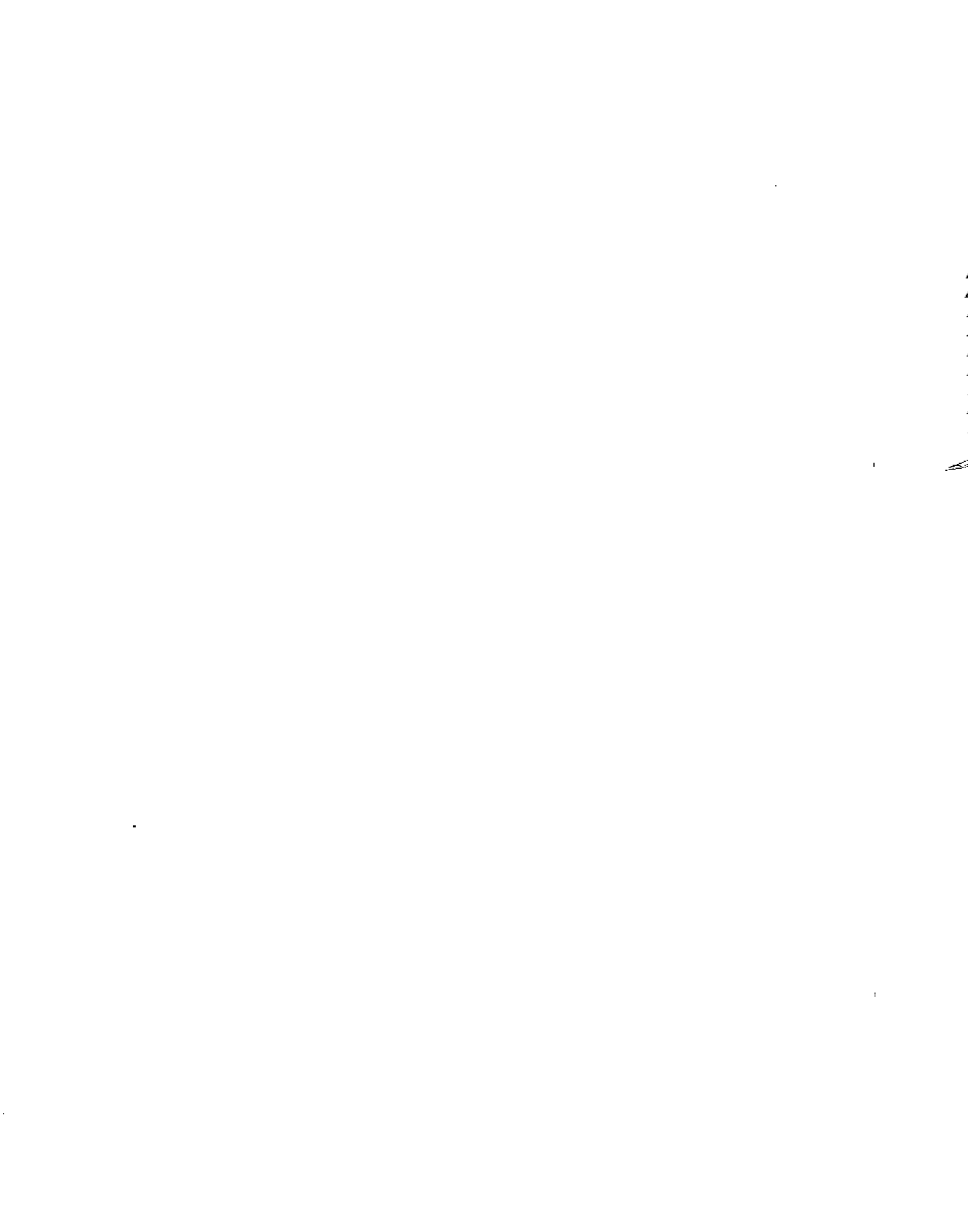
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: difusion@editorialpaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Primera Clase,
California 1231, Ciudad de Buenos Aires, en enero de 2007
Tirada: 1500 ejemplares

ISBN: 978-950-12-7323-6

ÍNDICE



ÍNDICE DE FIGURAS

PRESENTACIÓN

Se puede sostener que Jacques Lacan es el más original e influyente pensador psicoanalítico desde Freud. Sus ideas han revolucionado la práctica clínica del psicoanálisis, y siguen teniendo un importante impacto en campos tan diversos como la crítica cinematográfica y literaria, la teoría feminista y la filosofía. Los escritos de Lacan son notorios por su complejidad y su estilo idiosincrásico; en consecuencia, este diccionario es de inestimable valor en todas las disciplinas en las que se hace sentir la influencia lacaniana.

Aquí se proporcionan definiciones detalladas de unos doscientos términos lacanianos. Se presta atención al empleo por Lacan de voces psicoanalíticas comunes, y también a su propia terminología, desarrollada a lo largo de las diversas etapas de su enseñanza. El diccionario toma plenamente en cuenta la base clínica de la obra de Lacan, y detalla el trasfondo histórico e institucional de sus ideas. Cada uno de los conceptos principales es rastreado hasta sus orígenes en textos de Freud, Saussure, Hegel y otros autores.

Este libro constituye una fuente única de referencia para los psicoanalistas en formación y en ejercicio. Puesto que ubica las ideas de Lacan en su contexto clínico, es también un compañero ideal para los lectores de otras disciplinas.

Dylan Evans se formó como psicoanalista lacaniano en Buenos Aires, Londres y París. Es catedrático de estudios psicoanalíticos en la Universidad de Brunel, y realiza su práctica privada en Londres.

en
de
im
ne
ce
cit
de
ta
os
cu
no
na
el

id
qu
fe
po
de
m

pa
co
(I
m
co

ta
(C
19
L
L
ca

PREFACIO

Mi discurso procede del siguiente modo: cada término
se sostiene sólo en su relación topológica con los otros.
JACQUES LACAN (S11, 89)

Las teorías psicoanalíticas son lenguajes para discutir el tratamiento psicoanalítico. Hoy en día hay muchos de estos lenguajes, cada uno con su léxico y sintaxis particular. El hecho de que estos lenguajes tengan muchos términos en común, heredados de Freud, puede dar la impresión de que en realidad son dialectos de un mismo idioma. Pero esta impresión es errónea. Cada teoría psicoanalítica articula esos términos de un modo singular, y además introduce términos propios, de modo que constituye un lenguaje único, en última instancia intraducible. Uno de los más importantes lenguajes psicoanalíticos en uso en la actualidad es el desarrollado por el psicoanalista francés Jacques Lacan (1901-1981). Este diccionario intenta explorar y dilucidar ese idioma, que a menudo ha sido acusado de ser exasperante por su oscuridad y, a veces, de constituir un sistema "psicótico" totalmente incomprensible. Esta oscuridad ha sido incluso vista como deliberadamente destinada a reservar el discurso lacaniano como propiedad exclusiva de una pequeña elite intelectual, y protegerlo de la crítica externa. Si de esto se tratara, nuestro diccionario se mueve en la dirección contraria, e intenta abrir el discurso lacaniano a un escrutinio más amplio y a una empresa crítica.

El diccionario es un modo ideal de explorar un idioma, puesto que tiene estructura de idioma; es un sistema sincrónico en el cual los términos carecen de existencia positiva, puesto que cada uno es definido por sus diferencias con los otros; es una estructura cerrada, autorreferencial, en la cual el significado no está totalmente presente en ningún lado, sino siempre pospuesto en una metonimia continua; define cada término con referencia a otros términos, y de tal modo le niega al lector novicio cualquier punto de entrada (y, para remitirnos a una fórmula lacaniana, si no hay ningún punto de entrada no puede haber relación sexual).

Muchos otros autores han advertido el valor que tiene un diccionario como herramienta para explorar la teoría psicoanalítica. El ejemplo más famoso es el clásico *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis (1967). Está también el diccionario breve de Rycroft (1968), que es sumamente legible. Además de estas dos obras que se concentran principalmente en Freud, hay otras que abordan el psicoanálisis kleiniano (Hinshelwood, 1989), el psicoanálisis junguiano (Samuels y otros, 1986), y de psicoanálisis y feminismo (Wright, 1992).

En esa lista, los diccionarios lacanianos se destacan por su ausencia. No porque no existan; de hecho, hay algunos en francés que tratan extensamente de los términos lacanianos (Chemama, 1993; Kaufmann, 1994), incluso con un enfoque humorístico (Saint-Drôme, 1994). Pero ninguno de ellos ha sido aún traducido al inglés, y por lo tanto el estudioso de Lacan de lengua inglesa no cuenta con un instrumento útil de referencia. Los diccionarios de Laplanche y Pontalis (1967) y de Wright (1992) incluyen artículos sobre algunos términos lacanianos, pero no muchos. En algunas publicaciones en inglés han aparecido glosarios que proporcionan claves para ciertas expresiones lacanianas (por ejemplo Sheridan, 1977; Rous-

tang, 1986), pero tratan sólo de unos pocos términos, con notas extremadamente breves. En consecuencia, este diccionario apunta a llenar una laguna obvia en el material de referencia en psicoanálisis.

Si bien muchos estudiosos han advertido el valor del diccionario como herramienta para explorar los lenguajes psicoanalíticos, no todos han tenido una plena conciencia de los peligros involucrados. Un importante peligro consiste en que, al subrayar la estructura sincrónica del lenguaje, el diccionario puede oscurecer la dimensión diacrónica. Todos los idiomas, incluso los llamados, por otro nombre, "teorías psicoanalíticas", están en un continuo estado de flujo, puesto que cambian con el uso. Al pasar por alto esta dimensión, el diccionario puede crear la impresión errónea de que los idiomas son entidades fijas invariables.

Este diccionario trata de evitar dicho peligro, incorporando información etimológica cuando resulte apropiado, y proporcionando algunas indicaciones sobre la evolución del discurso de Lacan a lo largo de su enseñanza. El compromiso de Lacan con la teoría psicoanalítica se prolongó durante cincuenta años, y no puede sorprender que su discurso haya sufrido cambios importantes en ese lapso. Sin embargo, esos cambios no son siempre bien comprendidos. En términos generales, hay dos modos principales de interpretarlos mal. Por un lado, algunos comentadores presentan el desarrollo del pensamiento lacaniano en términos de "rupturas epistemológicas" dramáticas y súbitas; por ejemplo, a veces se señala el año 1953 como momento de un "giro lingüístico" radicalmente nuevo. Por otra parte, algunos autores pasan al otro extremo, y presentan la obra de Lacan como un relato único que se despliega sin cambios de dirección, como si todos los conceptos hubieran sido dados desde el principio.

Al examinar los cambios sufridos por los diversos términos del discurso de Lacan en el curso de su obra, yo he intentado evitar ambos errores. Tengo la esperanza de cuestionar los relatos simplistas sobre rupturas epistemológicas, demostrando que esos cambios fueron a menudo graduales y vacilantes. Un punto importante que esos relatos ignoran es que cuando los términos lacanianos adquieren nuevos significados, nunca pierden los antiguos; este vocabulario teórico avanza por acrecentamiento, y no por mutación. Por otro lado, al señalar los cambios y pasajes semánticos espero contrarrestar la ilusión de que todos los conceptos lacanianos han estado allí desde siempre (ilusión condenada por el propio Lacan: Lacan, 1966c, 67). De este modo tiene que ser posible apreciar los elementos que permanecen constantes en esta enseñanza, y también los que cambian y evolucionan.

Las entradas de este diccionario abarcan unos doscientos términos empleados por Lacan en el curso de su obra. Se podrían haber incluido muchos más, y el principal criterio de selección ha sido la frecuencia de aparición. Por lo tanto, el lector encontrará entradas destinadas a términos tales como "simbólico", "neurosis", y otros análogos que ocupan un lugar prominente en la obra de Lacan, pero no expresiones como "holofrase", que el propio Lacan sólo examina en tres o cuatro oportunidades.

Además de estos términos de uso frecuente, hemos incluido unos pocos que Lacan no empleó nunca o casi nunca. En este grupo hay expresiones (por ejemplo, "psicoanálisis kleiniano") que sirven para proporcionar un contexto histórico y teórico a las voces propiamente lacanianas, y también entradas que reúnen conjuntos importantes de temas relacionados en la obra de este pensador, los cuales de otro modo quedarían distribuidos entre distintas entradas (por ejemplo, "diferencia sexual").

Además de los criterios de frecuencia de aparición e información contextual, esta selección refleja también, inevitablemente, mi propio modo de leer a Lacan. Otro autor, con una interpretación diferente de Lacan, sin duda habría realizado una selección distinta. No preten-

do que la lectura implícita en mi propia selección sea la única o la mejor. Es una lectura de Lacan entre las muchas posibles, tan parcial y selectiva como cualquier otra.

La parcialidad y las limitaciones de este diccionario no sólo tienen que ver con la cuestión de la selección de los términos, sino también con la de las fuentes. El diccionario no se basa en la obra completa de Lacan, que aún no ha sido publicada en su totalidad, sino sólo en una selección de sus trabajos (sobre todo los publicados, más algunos inéditos). Este basamento casi exclusivo en el material publicado significa que han quedado brechas inevitables. No obstante, como el mismo Lacan lo ha señalado, "la condición de cualquier lectura es, desde luego, que se impone límites a sí misma" (S20, 62).

De modo que la meta no ha sido presentar una obra de tanto aliento y tan detallada como el diccionario clásico de Laplanche y Pontalis, sino sólo un amplio bosquejo de los términos más destacados del discurso lacaniano; de allí el adjetivo "introductorio" de nuestro título. Quizás en el futuro produzcamos una edición más amplia y detallada, basada en la obra completa de Lacan, pero el hecho de que actualmente no haya ningún diccionario en inglés del pensamiento lacaniano constituye tal vez una justificación suficiente para publicar nuestro libro en su estado presente, incompleto y rudimentario. Se podría prensar que este diccionario es una resistencia, según la definición lacaniana de la resistencia como "el estado presente de una interpretación" (S2, 228).

Otra limitación autoimpuesta ha sido la decisión de apelar a un mínimo de referencias a fuentes secundarias. El lector encontrará pocas alusiones a los comentadores y herederos intelectuales de Lacan. Excluir referencias a la obra de los analistas lacanianos de la actualidad no representa una omisión tan grave como podría parecerlo, puesto que los trabajos de esos analistas son casi exclusivamente *comentarios* sobre Lacan, y no desarrollos radicalmente originales (la obra de Jacques-Alain Miller constituye una excepción notable). Esta situación es totalmente distinta en lo que concierne al pensamiento de Melanie Klein, que ha sido desarrollado de modos muy originales por seguidores como Paula Heimann, Wilfred Bion, Donald Meltzer y otros.

Sin embargo, excluir referencias a las obras de los críticos más radicales de Lacan, como Jacques Derrida, Hélène Cixous y Luce Irigaray, o a quienes han aplicado los conceptos lacanianos en el campo de la crítica literaria y la teoría del cine, podría parecer una omisión más notoria. Para ella hay dos razones principales. En primer lugar, en el mundo de habla inglesa se olvida a menudo que la obra de Lacan se propone primero y sobre todo proporcionar ayuda a los analistas para conducir la cura. Al excluir las referencias a la aplicación de las ideas de Lacan en la crítica literaria, la teoría cinematográfica y la teoría feminista, espero subrayar ese hecho, y de tal modo contrarrestar la desatención que sufre la base clínica de Lacan entre sus lectores de lengua inglesa. En segundo lugar, quiero también alentar al lector a abordar directamente al propio Lacan, en los términos de Lacan, sin entrar en el debate a favor o en contra de él con prejuicios inducidos por las referencias a sus admiradores o críticos. Pero hay algunas excepciones a esta regla de omisión, en los casos en que la polémica en torno a un término particular ha parecido tan importante que dejar de remitir a ella habría sido engañoso (por ejemplo, "falo", "mirada").

Mi decisión de hacer hincapié en la base clínica de la obra de Lacan no tiene la intención de excluir a los no-analistas y hacer que no se ocupen de este pensador. Por el contrario, el diccionario no está sólo destinado a los psicoanalistas, sino también a los lectores que encaran la obra de Lacan desde otras disciplinas. El propio Lacan alentó activamente el debate entre psicoanalistas y filósofos, lingüistas, matemáticos, antropólogos y otros estudiosos; hoy en

día existe un interés creciente por el psicoanálisis lacaniano en muchas otras áreas, sobre todo en la crítica de películas, la teoría feminista y la crítica literaria. Quienes se han formado en estas disciplinas pueden encontrar dificultades especialmente grandes en la lectura de Lacan, debido a su falta de familiaridad con la dinámica del tratamiento psicoanalítico. Subrayando la base clínica de la obra de Lacan espero situar los términos en su contexto propio, y de tal modo hacerlos más claros para los lectores que no son psicoanalistas. Creo que esto es también importante para los lectores que quieren utilizar las ideas de Lacan en otras áreas, como por ejemplo la teoría cultural.

Otro problema posible del lector que no tiene formación psicoanalítica es su falta de conocimiento de la tradición freudiana, en cuyo seno trabajaba Lacan. Este diccionario encara esa cuestión presentando en muchos casos un breve resumen del empleo freudiano de los términos, antes de perfilar el uso específicamente lacaniano. Debido a su brevedad, esos resúmenes corren el riesgo de simplificar en exceso conceptos que en sí mismos son complejos, y sin duda les parecerán un tanto rudimentarios a quienes conozcan la obra de Freud. Sin embargo, espero que sean útiles para quienes no tienen esa ventaja.

La gama de lectores a los que apuntamos es amplia, y por lo tanto un problema ha sido el de decidir el nivel de complejidad adecuado para las entradas. La solución intentada fue ubicar las distintas entradas en diferentes niveles. Hay un núcleo básico de entradas con un nivel bajo de complejidad; entre ellas se cuentan las correspondientes a los términos fundamentales del discurso de Lacan (por ejemplo, "psicoanálisis", "estadio del espejo", "lenguaje"). Otras entradas bosquejan el contexto histórico de la evolución de estos términos (por ejemplo, "Freud, retorno a", "International Psycho-Analytical Association", "escuela", "seminario", "psicología del yo"). En su desarrollo, estos artículos remiten al lector a términos más complejos, ubicados en un nivel más alto, que el principiante no puede esperar que captará de inmediato. Confío en que así se ayude al lector a encontrar algún tipo de dirección en la navegación por el diccionario. Sin embargo, el libro no es una "introducción a Lacan"; ya existen muchas obras introductorias a Lacan en inglés (por ejemplo Benvenuto y Kennedy, 1986; Bowie, 1991; Grosz, 1990; Lemaire, 1970; Sarup, 1992), y entre ellas hay algunas excelentes (por ejemplo Žižek, 1991; Leader, 1995). Este diccionario es más bien un *libro introductorio de referencia*, una guía a la que el lector puede remitirse para responder a preguntas específicas o seguir una línea particular de indagación. No tiene la intención de reemplazar la lectura de Lacan, sino acompañarla. Por tal razón, a lo largo de toda la obra, proporcionamos numerosos números de páginas, para que el lector pueda volver a los textos originales y ubicar cada remisión en su contexto.

Otro problema tiene que ver con la traducción. Distintos traductores han utilizado diferentes palabras para verter al inglés la terminología de Lacan.* Por ejemplo, Alan Sheridan y John Forrester traducen la oposición lacaniana entre *sens* y *signification* como "*meaning*" y "*signification*", mientras que Stuart Schneiderman prefiere "*sense*" y "*meaning*", respectivamente. Para Anthony Wilden, "*parole*" es "*word*", mientras que Sheridan emplea "*speech*". En todos los casos yo he seguido el uso de Sheridan, sobre la base de que sus traducciones de los *Écrits* y de *El Seminario, Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*

* A lo largo del libro conservamos las observaciones del autor sobre la traducción al inglés, aun cuando no sean pertinentes para la versión castellana, porque, a su manera, esas puntualizaciones idiomáticas contribuyen a enriquecer la comprensión de los conceptos. Por otro lado, hemos desglosado algunas entradas para no arrastrar al castellano ambigüedades innecesarias. [T.]

son todavía los principales textos en los que se puede leer a Lacan en inglés. Para evitar las posibles confusiones, acompañamos nuestra traducción con los términos franceses utilizados por Lacan. Asimismo he seguido la práctica de Sheridan de dejar ciertos términos sin traducir, también en este caso sobre la base de que así se han acuñado esas palabras en el discurso lacaniano en inglés (aunque personalmente estoy de acuerdo con las críticas de Forrester a dicha práctica; véase Forrester, 1990, 99-101).

Pero difiero de Sheridan en mi decisión de dejar los símbolos algebraicos en su forma original. Por ejemplo, conservo los símbolos A y *a*, en lugar de traducirlos como O y *o*, que es lo que hace Sheridan. Éste es el modo común de proceder en las traducciones de Lacan a otros idiomas (por ejemplo el castellano y el portugués), pero además el propio Lacan prefería que sus "letritas" quedaran sin traducir. Por otra parte, según ha surgido con claridad en los diversos congresos internacionales de psicoanálisis lacaniano, es muy útil que los analistas con diferentes lenguas maternas tengan algunos símbolos básicos en común, que faciliten sus discusiones.

Con respecto a las palabras inglesas que vierten los términos alemanes de Freud, he adoptado en general las empleadas por James Strachey en la *Standard Edition*, con la excepción (ahora común) de volcar "*Trieb*" como "*drive*" (pulsión) y no como "*instinct*" (instinto).

Otro problema, más grave, es la paradoja implícita en el acto mismo de redactar un diccionario de términos lacanianos. Por lo común, los diccionarios intentan atribuir un significado o significados a cada término, y erradicar la ambigüedad. Pero el impulso general del discurso lacaniano tiende a subvertir cualquier intento de ese tipo que pretenda detener el deslizamiento continuo del significado bajo el significante. Derrida dice que el estilo de Lacan, notorio por su dificultad y complejidad, tenía la finalidad deliberada de "controlar casi permanentemente cualquier acceso a un contenido aislable, a un significado inequívoco, determinable más allá de la escritura" (Derrida, 1975, 420). Tratar de proporcionar "definiciones adecuadas" de los términos de Lacan iría entonces totalmente a contrapelo de la obra de este pensador, como lo observa Alan Sheridan en su nota de traductor de los *Écrits* (Sheridan, 1977, vii). En el breve glosario de términos lacanianos que aparece en la misma nota del traductor, Sheridan señala que el propio Lacan prefería que ciertos términos no fueran comentados en absoluto, "sobre la base de que cualquier comentario perjudicaría su operación efectiva" (Sheridan, 1977, vii). En estos casos, Lacan prefiere dejar que "el propio lector desarrolle una apreciación de los conceptos en el curso de su uso" (Sheridan, 1977, xi).

Sobre la base de estas ideas se diría que, contrariando mi afirmación inicial en cuanto a que un diccionario es un modo ideal de explorar la obra de Lacan, nada podría estar más lejos del espíritu de esa obra que encerrarla en un diccionario. Quizá sea así. Es sin duda cierto que nadie aprendió nunca un idioma leyendo un diccionario. No obstante, yo no he tratado de proporcionar una o varias "definiciones adecuadas" de cada término, sino simplemente de evocar parte de su complejidad, demostrar algo de su cambio en el curso del trabajo de Lacan, y proporcionar alguna indicación sobre la arquitectura general del discurso lacaniano. Como las entradas están dispuestas por orden alfabético, y no organizadas en una construcción particular, el lector puede empezar por donde quiera, y remitirse a los propios textos de Lacan, o bien dejarse guiar por las referencias cruzadas a otros términos del diccionario, o ambas cosas. De este modo, cada lector encontrará su propio camino a través del libro, así como cada uno, según lo ha dicho el propio Lacan, es conducido por su deseo de saber.

DYLAN EVANS

Londres, junio de 1995

GUÍA PARA EL EMPLEO DEL DICCIONARIO

A continuación del encabezamiento de cada entrada incluimos entre paréntesis la palabra o expresión francesas originales y su traducción al inglés, en ese orden.

El empleo del género gramatical masculino no necesariamente significa una referencia exclusiva al sexo masculino.

Cuando en un artículo se remite a otras entradas, estas últimas aparecen en versalitas.

Los números de páginas remiten a las traducciones inglesas cuando existen, y a los originales franceses de las obras aún no publicadas en inglés. Para las obras citadas con más frecuencia se han utilizado las siguientes abreviaturas:

E Jacques Lacan, *Écrits. A Selection*, trad. de Alan Sheridan, Londres, Tavistock Publications, 1977 (véase el Apéndice).

Ec Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966 (véase el Apéndice).

S1 Jacques Lacan, *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953-54*, trad. con notas de John Forrester, Nueva York, Norton; Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

S2 Jacques Lacan, *The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55*, trad. de Sylvana Tomaselli, notas de John Forrester, Nueva York, Norton; Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

S3 Jacques Lacan, *The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-56*, trad. de Russell Grigg, notas de Russell Grigg, Londres, Routledge, 1993.

S4 Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet, 1956-57*, est. por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1994.

S7 Jacques Lacan, *The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-69*, trad. de Dennis Porter, notas de Dennis Porter, Londres, Routledge, 1992.

S8 Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert, 1960-61*, est. por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1991.

S11 Jacques Lacan, *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, 1964*, trad. de Alan Sheridan, Londres, Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1977.

S17 Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse, 1969-70*, est. por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1991.

S20 Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore, 1972-73*, est. por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1975.

SE Sigmund Freud, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (24 volúmenes), trad. y comp. de James Strachey en colaboración con Anna Freud, con la asistencia de Alix Strachey y Alan Tyson, Londres, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis; Nueva York, Norton, 1953-74.

RECONOCIMIENTOS

Debo agradecer a la Cambridge University Press y a Norton sus autorizaciones para tomar una figura y reproducir fragmentos de las traducciones al inglés de *El Seminario. Libro 1* (trad. de John Forrester, con notas de John Forrester, Cambridge University Press, 1987) y de *El Seminario. Libro 2* (trad. de Sylvana Tomaselli, notas de John Forrester, Cambridge University Press, 1988).

Agradezco a Norton la autorización para reproducir figuras y citar fragmentos de las siguientes publicaciones, todas de Jacques Lacan: *Écrits: A Selection* (trad. de Alan Sheridan, Nueva York, Norton, 1977); *Écrits*, París, Seuil, 1966; *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet* (est. por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1994); *Le Séminaire, Livre XVII. L'envers de la psychanalyse* (est. por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1991); *Le Séminaire, Livre XX. Encore* (est. por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1975).

Vaya mi agradecimiento a todos los que me ayudaron de diversas maneras en la producción de este diccionario. Julia Borossa, Christine Bousfield, Vincent Dachy, Alison Hall, Eric Harper, Michele Julien, Michael Kennedy, Richard Klein, Darian Leader, David Macey, Alan Rowan, Gerry Sullivan, Fernando S. Teixeira Filho y Luke Thurston leyeron partes del original y sugirieron algunos perfeccionamientos, como también lo hizo un lector anónimo de Routledge. Innecesario es decir que es mía la responsabilidad por cualquier error. Agradezco especialmente a Luke Thurston por su redacción del artículo sobre el *sinthome*. Edwina Welham y Patricia Stankiewicz, de Routledge, supervisaron la transición entre el original tipiado y el libro impreso.

Sólo resta agradecer a mi asociada, Marcela Olmedo, por su paciente apoyo durante la escritura de este diccionario, y por su ayuda con las ilustraciones.

CRONOLOGÍA

A continuación presentamos una breve cronología de los principales acontecimientos de la vida de Lacan. Esta cronología ha sido compilada sobre la base de la información que proporcionan Bowie (1991, 204-13), Macey (1988, capítulo 7) y por sobre todo Roudinesco (1986, 1993). A quienes deseen más detalles, les aconsejo consultar estas tres fuentes, y también Forrester (1990, capítulo 6), Miller (1981) y Turkle (1978). En Clément (1981) y Schneiderman (1983) se pueden encontrar más relatos anecdóticos.

1901 Jacques-Marie Émile Lacan nace en París el 13 de abril, como primogénito de Alfred Lacan y Émilie Baudry.

1903 Nace Madeleine, hermana de Lacan (el 25 de diciembre).

1908 Nace Marc-François, hermano de Lacan (el 25 de diciembre).

1910 Freud funda la International Psycho-Analytical Association (IPA).

1919 Lacan termina su educación secundaria en el Collège Stanislas.

1921 Lacan es exceptuado del servicio militar por falta de peso. En los años siguientes estudia medicina en París.

1926 En la *Revue Neurologique* aparece la primera publicación, en colaboración, de Lacan. Se funda la Société Psychanalytique de París (SPP).

1927 Lacan inicia su formación clínica en psiquiatría.

1928 Lacan estudia bajo la dirección de Gaëtan Gatian de Clérambault, en la enfermería especial para los insanos, agregada a la *Préfecture* policial.

1929 Marc-Françoise, el hermano de Lacan, ingresa en la Orden de San Benito.

1930 Lacan publica su primer artículo como autor único en *Annales Médico-Psychologiques.*

1931 Lacan se interesa cada vez más en el surrealismo y conoce a Salvador Dalí.

1932 Lacan publica su tesis de doctorado (*Sobre la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*) y envía un ejemplar a Freud, quien acusa recibo con una tarjeta postal.

1933 Se publican dos artículos de Lacan en el periódico surrealista *Minotaure.* Alexandre Kojève comienza a dar conferencias sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, en la École des Hautes Études. Lacan asiste regularmente a esas conferencias durante los años siguientes.

1934 Lacan, que ya estaba en análisis con Rudolph Loewenstein, se une a la SPP como miembro candidato. Se casa en enero con Marie-Louise Blondin, quien da a luz a Caroline, primer vástago de la pareja, ese mismo mes.

1935 Marc-Françoise Lacan es ordenado sacerdote.

1936 Lacan presenta su artículo sobre el estadio del espejo en el XIV Congreso de la IPA, realizado en Marienbad el 3 de agosto. Inicia su práctica privada como psicoanalista.

1938 Lacan pasa a ser miembro pleno de la SPP, y en la *Encyclopédie Française* se publica su artículo sobre la familia. Después de la anexión de Austria por Hitler, Freud abandona Viena para instalarse en Londres. En

el viaje pasa por París, pero Lacan decide no asistir a la pequeña reunión organizada en honor de Freud.

1939 En agosto nace Thibaut, el segundo hijo de Lacan y Marie-Louise. El 23 de septiembre muere Freud en Londres, a la edad de ochenta y tres años. Después de la invasión de Francia por Hitler, la SPP deja de funcionar. Durante la guerra, Lacan trabaja en un hospital militar de París.

1940 Nace en agosto Sibylle, tercer vástago de Lacan y Marie-Louise.

1941 Sylvia Bataille, ex esposa de Georges Bataille, da a luz a Judith. Aunque Judith es hija de Lacan, recibe el apellido Bataille porque él está todavía casado con Marie-Louise. Marie-Louise pide el divorcio.

1945 Después de la liberación de Francia, se reanudan los encuentros de la SPP. Lacan viaja a Inglaterra, donde pasa cinco semanas estudiando la situación de la psiquiatría en los años de guerra. Se anuncia formalmente su separación de Marie-Louise.

1947 Lacan publica un informe sobre su visita a Inglaterra.

1949 Lacan presenta otro ensayo sobre el estadio del espejo en el XVI Congreso de la IPA en Zurich, el 17 de julio.

1951 Lacan comienza a conducir seminarios semanales en el departamento de Sylvia Bataille, en 3 rue de Lille. En ese momento Lacan es vicepresidente de la SPP. Está realizando sesiones de tratamiento de duración variable, y la comisión de instrucción sobre la SPP le exige que regularice su práctica. Lacan promete hacerlo, pero continúa con sesiones de distinta duración.

1953 Lacan se casa con Sylvia Bataille y pasa a ser presidente de la SPP. En junio, Daniel Lagache, Juliette Favez-Boutonier y Françoise Dolto renuncian a la SPP para fundar la Société Française de Psychanalyse (SFP). Poco después, también Lacan renuncia a la SPP y se une a la SFP. Abre el encuentro inaugural de esta última el 8 de junio, pronunciando una conferencia sobre "Lo simbólico, Lo imaginario y Lo real". La IPA le informa por carta que su carácter de miembro a esa institución ha caducado, como consecuencia de su renuncia a la SPP. En septiembre, Lacan asiste al XVI Congreso de Psicoanalistas de Lenguas Romances, en Roma; el ensayo que escribe para esa oportunidad ("Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis") es demasiado largo para ser leído en voz alta, de modo que se distribuye entre los participantes del congreso. En noviembre Lacan inicia su primer seminario público en el Hôpital Sainte-Anne. Estos seminarios, que continuarán durante veintisiete años, pronto se convierten en la principal plataforma de la enseñanza de Lacan.

1954 La IPA rechaza la solicitud de afiliación de SFP. En una carta a Daniel Lagache, Heinz Hartmann le confía que la presencia de Lacan en la SFP es la principal razón de ese rechazo.

1956 La SFP renueva su pedido de afiliación a la IPA, que es rechazado otra vez. De nuevo Lacan parece ser el principal obstáculo.

1959 La SFP vuelve a solicitar su afiliación a la IPA; esta vez la IPA crea una comisión para evaluar esa solicitud.

1961 La comisión de la IPA llega a París a fin de entrevistar a miembros de la SFP y producir un informe, en virtud del cual se rechaza la solicitud de afiliación de la SFP como sociedad miembro, y se le otorga en cambio el *status* de "grupo de estudio" mientras continúa la investigación.

1963 La comisión de la IPA realiza más entrevistas con miembros de la SFP y produce otro informe, en el cual recomienda que se le otorgue a la SFP la afiliación como sociedad miembro, con la condición de que Lacan y otros dos profesionales sean excluidos de la lista de analistas didactas. El informe también estipula que se debe cancelar para siempre la actividad de Lacan como didacta y que a los analistas en formación se les debe prohibir la asistencia al seminario de aquél. Más tarde, Lacan dirá que ésta fue su "excomunión". Él renuncia entonces a la SFP.

1964 En enero, Lacan lleva su seminario público a la École Normale Supérieure, y en junio funda su propia organización, la École Freudienne de Paris (EFP).

1965 Se disuelve la SFP.

1966 Con el título de *Écrits* se publica una selección de los ensayos de Lacan. Lacan presenta un trabajo en un congreso realizado en la Johns Hopkins University, de Baltimore.

1967 Lacan propone que la EFP adopte un nuevo procedimiento, denominado "pase", en el cual los miembros pueden atestiguar el final de su análisis.

1968 Lacan expresa su simpatía con las protestas estudiantiles de mayo. Los seguidores de Lacan crean un departamento de psicología en la Universidad de Vincennes (París VIII) y abren sus puertas en diciembre, en medio de las constantes manifestaciones estudiantiles.

1969 El seminario público de Lacan pasa a la Faculté de Droit.

1973 Éditions du Seuil publica una transcripción compilada del seminario de Lacan de 1964 (*Los cuatros conceptos fundamentales del psicoanálisis*); éste es el primero de los seminarios de Lacan que se publica.

1975 Lacan visita Estados Unidos, donde da conferencias en la Yale University y en el Massachusetts Institute of Technology, y se encuentra con Noam Chomsky.

1980 Después de furibundas disputas internas en la EFP, Lacan la disuelve y crea en su lugar la Cause freudienne. Asiste a un congreso internacional de analistas lacanianos en Caracas.

1981 Es disuelta la Cause freudienne, y se crea en su reemplazo la École de la Cause freudienne. Lacan muere en París el 9 de septiembre, a la edad de ochenta años.

DICCIONARIO INTRODUCTORIO DE PSICOANÁLISIS LACANIANO

ACT
ACT

"

Stan
man
can,
coar

corr
tre l
ésto
pasa
196
teci
se e
pasa
actu
ra **p**
repe

enc
sión
las
vo
tiva
tant
cias
Por
tene

nic
cor
Lac
imp
dir
pal
alg
a u
el
Ot
Cu
no

A

ACTING OUT (ACTING OUT, ACTING OUT)

"*Acting out*" es la expresión utilizada en la *Standard Edition* para traducir la palabra alemana *Agieren*, que es la que emplea Freud. Lacan, siguiendo una tradición de los escritos psicoanalíticos, se sirve de este término en inglés.

Uno de los temas más importantes que recorren toda la obra de Freud es la oposición entre la repetición y el recuerdo. Por así decirlo, éstos son "los modos contrastantes de traer el pasado al presente" (Laplanche y Pontalis, 1967, 4). Si se reprime el recuerdo de los acontecimientos pasados, ellos vuelven expresándose en acciones; cuando el sujeto no recuerda el pasado, por lo tanto, está condenado a repetirlo actuándolo en el *acting out*. A la inversa, la cura psicoanalítica apunta a romper el ciclo de la repetición, ayudando al paciente a recordar.

Aunque en casi toda acción humana puede encontrarse un elemento de repetición, la expresión "*acting out*" se reserva habitualmente para las acciones que presentan "un aspecto impulsivo relativamente inarmónico con las pautas motivacionales habituales del sujeto", y que por lo tanto son "muy fáciles de aislar de las tendencias generales de su actividad" (Laplanche y Pontalis, 1967, 4). El sujeto mismo no logra entender los motivos que tuvo para su acción.

Desde una perspectiva lacaniana, esta definición básica del *acting out* es correcta pero incompleta; ignora la dimensión del Otro. Si bien Lacan sostiene que el *acting out* resulta de la imposibilidad de recordar el pasado, subraya la dimensión intersubjetiva del recuerdo. En otras palabras, el recuerdo no involucra sólo recordar algo a la conciencia, sino también comunicarlo a un Otro por medio de la palabra. Por lo tanto, el *acting out* se produce cuando la negativa del Otro a escuchar hace imposible el recuerdo. Cuando el Otro se ha vuelto "sordo", el sujeto no puede transmitirle un mensaje en palabras y se ve obligado a expresarlo en acciones. De modo que el *acting out* es un mensaje cifrado que el sujeto dirige a un Otro, aunque el sujeto mismo no es consciente del contenido de este mensaje, ni siquiera se percata de que sus acciones lo expresan. El desciframiento del mensaje se confía al Otro, pero a éste le resulta imposible.

Para ilustrar sus observaciones sobre el *acting out*, Lacan narra el caso de la joven homosexual tratada por Freud (Freud, 1920a). Freud dice que para esa joven era importante aparecer en compañía de la mujer que amaba en las calles más concurridas de Viena, sobre todo las cercanas al lugar de trabajo del padre. Lacan sostiene que éste era un *acting out*, porque representaba un mensaje que la joven dirigía al padre, quien no la escuchaba (Lacan, 1962-3, seminario del 23 de enero de 1963).

En el ejemplo de la joven homosexual, el *acting out* se produjo antes de que iniciara su tratamiento psicoanalítico con Freud. Ese *acting out* puede considerarse una "transferencia sin análisis" o "transferencia silvestre" (Lacan, 1962-3, seminario del 23 de enero de 1963). Sin embargo, la mayoría de los analistas dicen que "cuando se produce en el curso del análisis –sea en la sesión real o no–, el *acting out* debe entenderse en su relación con la transferencia" (Laplanche y Pontalis, 1967, 4). Freud sostuvo que introducirse "lo más posible en el canal de la memoria, y permitir que emerja como repetición lo menos posible" es un principio básico del tratamiento psicoanalítico (Freud, 1920g, SE XVII, XIX). Por lo tanto, cuando un analizante realiza fuera del consultorio el *acting out* de un deseo inconsciente suscitado en una sesión analítica reciente, esto debe considerarse una resistencia a la cura. Pero puesto que toda resistencia al análisis es una resistencia del propio analista (E, 235), cuando hay un *acting out* durante la cura se debe a menudo a un error del analista. Este error del analista consiste por lo general en ofrecer una interpretación inadecua-

da que revela una "sordera" momentánea a la palabra del analizante. Como ilustración, Lacan se remite a un historial descrito por el psicólogo del yo Ernst Kris (Kris, 1951). Lacan sostiene que la interpretación formulada por Kris era exacta en un nivel, pero no iba al corazón del asunto, y por ello provocó un *acting out*: después de la sesión, el analizante fue a comer algunos "sesos frescos" en un restaurante cercano. Esta acción, dice Lacan, era un mensaje cifrado dirigido al analista, indicativo de que la interpretación no había logrado tocar el aspecto más esencial del síntoma del paciente (Lacan, 1962-3, seminario del 23 de enero de 1963; véase E, 238-9, y S1, 59-61).

Lacan dedicó varias clases de su seminario de 1962-3 a establecer una distinción entre el *acting out* y el PASAJE AL ACTO.

ACTO (*ACTE, ACT*)

Lacan traza una distinción entre la simple "conducta", que es propia de todos los animales, y los "actos", que son simbólicos y sólo pueden atribuirse a sujetos humanos (S11, 50). Una cualidad fundamental del acto es que al actor se lo puede hacer responsable de él; el concepto de acto es por lo tanto un concepto ético (véase ÉTICA).

No obstante, el concepto psicoanalítico de la responsabilidad es muy distinto del concepto legal. Esto se debe a que el concepto de responsabilidad está vinculado a toda la cuestión de la intencionalidad, que en psicoanálisis se complica por el descubrimiento de que, además de sus planes conscientes, el sujeto tiene también intenciones inconscientes. En consecuencia, es posible que alguien realice un acto que pretende que es no-intencional, pero que el análisis revela como expresión de un deseo inconsciente. Freud denominó a estos actos "parapraxias" o "actos fallidos" (*acte manqué*); sin embargo, sólo son "fallidos" desde el punto de vista de la intención consciente, puesto que por otra parte logran expresar un deseo inconsciente (véase Freud, 1901b). Mientras que en derecho, por ejemplo, una persona no puede ser considerada culpable de asesinato a menos que se demuestre que el acto fue intencional; en la cura psicoanalítica el sujeto es enfrentado con el deber ético de asumir su responsabilidad incluso por los deseos *inconscientes* expresados en sus acciones (véase ALMA BELLA). Tiene que reconocer incluso acciones aparentemente accidentales como actos verdaderos que expresan una intención, aunque inconsciente, y asumir esa intención como propia. Ni el ACTING OUT ni el PASAJE AL ACTO son verdaderos actos, puesto que en tales acciones el sujeto no asume la responsabilidad por su deseo.

La ética del psicoanálisis también le prescribe al *analista* que asuma la responsabilidad de sus actos, es decir, de sus intervenciones en la cura. En esas intervenciones, el analista debe ser guiado por un deseo apropiado, que Lacan llama el deseo del analista. Una intervención sólo puede ser considerada un verdadero acto analítico cuando logra expresar el deseo del analista, es decir, cuando ayuda al analizante a acercarse al fin del análisis. Lacan dedicó un año de su seminario a examinar la naturaleza del acto psicoanalítico (Lacan, 1967-8).

Como hemos dicho, un acto fallido es exitoso desde el punto de vista del inconsciente. No obstante, este éxito es sólo parcial, porque el deseo inconsciente se expresa en una forma distorsionada. Se sigue que, cuando es asumido completa y conscientemente, "el suicidio es el único acto completamente exitoso" (Lacan, 1967a, 66-7), puesto que entonces expresa totalmente una intención que es al mismo tiempo consciente e inconsciente, la asunción consciente de la pulsión de muerte inconsciente (por otro lado, un intento suicida súbito e impulsivo no es un verdadero acto sino probablemente un pasaje al acto). En el pensamiento de Lacan, la pulsión de muerte está estrechamente vinculada al dominio ético (véase el ejemplo de Empédocles, E, 104, y la discusión lacaniana de *Antígona* en S7, cap. 21).

ADAPTACIÓN (*ADAPTATION, ADAPTATION*)

El concepto de adaptación es biológico (véase BIOLOGÍA); se supone que los organismos son impulsados a adaptarse al ambiente. La adaptación implica una relación armoniosa entre el *Innenwelt* (mundo interno) y el *Umwelt* (mundo circundante).

La PSICOLOGÍA DEL YO aplica este concepto biológico al psicoanálisis; explica los síntomas neuróticos en términos de conducta inadaptada (por ejemplo, utilizar mecanismos de defensa arcaicos en contextos en los que ya no son apropiados), y sostiene que la meta de tratamiento psicoanalítico es ayudar al paciente a adaptarse a la realidad.

Desde sus primeros textos de la década de 1930, Lacan se opuso a cualquier intento de explicar los fenómenos humanos en términos de adaptación (véase Lacan, 1938, 24; Ec, 158; Ec, 171-2). Éste es un tema constante de su obra; en 1955, por ejemplo, afirmó que "la dimensión descubierta por el análisis es lo opuesto a cualquier cosa que progrese mediante la adaptación" (S2, 86). Adopta este modo de ver por varias razones:

1. El énfasis en la función adaptativa del yo pasa por alto su función alienante, y se basa en una concepción simplista y no cuestionada de "la realidad". La realidad no es una cosa simple, objetiva, a la que el yo tiene que adaptarse, sino en sí misma un producto de las ficticias representaciones erróneas y proyecciones del yo. Por lo tanto, "no se trata de adaptarse a ella [a la realidad] sino de mostrarle [al yo] que está demasiado bien adaptado, puesto que ayuda en la construcción de la realidad misma" (E, 236). La tarea del psicoanálisis consiste más bien en subvertir la sensación ilusoria de adaptación, puesto que ella bloquea el acceso al inconsciente.

2. Plantear la adaptación como meta del tratamiento equivale a convertir al analista en árbitro de la adaptación del paciente. La "relación con la realidad" del propio analista "queda sobrentendida" (E, 230); se supone de modo automático que el analista está mejor adaptado que el paciente. Esto convierte inevitablemente al psicoanálisis en un ejercicio de poder, en el cual el analista impone su propia concepción particular de la realidad; esto no es psicoanálisis sino SUGESTIÓN.

3. La idea de la armonía entre organismo y ambiente, implícita en el concepto de adaptación, es inaplicable a los seres humanos, porque la inscripción del hombre en el orden simbólico lo desnaturaliza y significa que, "en el hombre, la relación imaginaria [con la naturaleza] se ha desviado". Mientras que "todas las máquinas animales están estrictamente remachadas a las condiciones del ambiente externo" (S2, 322), en el ser humano existe "una cierta hiancia biológica" (S2, 323; véase HIANCIA). Cualquier intento de recobrar la armonía con la naturaleza pasa por alto el esencialmente excesivo potencial de la pulsión resumido en la pulsión de muerte. Los seres humanos son esencialmente inadaptados.

Lacan sostiene que el énfasis de la psicología del yo en la adaptación del paciente a la realidad reduce el psicoanálisis a la condición de un instrumento de control social y productor de conformismo. Lo considera una traición completa al psicoanálisis, que a su juicio es una práctica esencialmente subversiva.

Lacan considera significativo que el tema de la adaptación haya sido desarrollado por psicoanalistas europeos que emigraron a Estados Unidos a fines de la década de 1930; estos analistas sintieron no sólo que ellos mismos tenían que adaptarse a la vida en América sino también que debían adaptar el psicoanálisis a los gustos norteamericanos (E, 115).

AFÁNISIS (*APHANISIS, APHANISIS*)

El significado literal de esta palabra griega es "desaparición". Fue introducida en psicoanálisis por Ernest Jones, quien la utilizó para designar "la desaparición del deseo sexual" (Jones, 1927). Para Jones, el miedo a la afánisis existe en ambos sexos, y da origen al complejo de castración en los varones, y a la envidia del pene en las niñas.

Lacan retoma el término de Jones, pero modificándolo sustancialmente. Para Lacan, la afánisis no significa la desaparición del deseo sino la desaparición del sujeto (véase S11, 208). La afánisis del sujeto es su desvanecimiento o desdibujamiento gradual, su división fundamental (véase ESCISIÓN), que instituye la dialéctica del deseo (véase S11, 221). La desaparición del deseo no es el motivo del miedo; lejos de ello, constituye precisamente aquello a lo que el neurótico apunta; el neurótico trata de escudarse ante su deseo, de hacerlo a un lado (S8, 271).

Lacan emplea también otro término, "*fading*", de un modo que lo hace sinónimo de afánisis. La palabra "*fading*", que Lacan emplea directamente en inglés, se refiere a la desaparición del sujeto en el proceso de la alienación. Este término es empleado por Lacan cuando describe los MATEMAS de la pulsión y el fantasma: el sujeto sufre un "*fading*" o "desaparece" ante la demanda y ante el objeto, como lo indica el hecho de que en esos matemas el sujeto aparece barrado (tachado).

AFECTO (*AFFECT, AFFECT*)

En la obra de Freud, el término "afecto" aparece en oposición al término "idea". La oposición entre lo afectivo y lo intelectual es uno de los temas más antiguos de la filosofía, y se

abrió camino en el vocabulario de Freud a través de la psicología alemana.

No obstante, para Lacan, dicha oposición no es válida en el campo psicoanalítico, sino "una de las más contrarias a la experiencia analítica, y sumamente no-iluminadora cuando se trata de entenderla" (S1, 274).

De modo que, en respuesta a quienes acusan a Lacan de ser en exceso intelectual y descuidar el papel del afecto, puede señalarse que esa crítica se basa en lo que Lacan considera una oposición falsa (él también sostuvo que el hecho de que se le atribuyera una intelectualización excesiva era a menudo una excusa para el pensamiento chapucero; véase E, 171). La cura psicoanalítica se basa en el orden simbólico, que trasciende la oposición entre afecto e intelecto. La experiencia psicoanalítica "No es la de un besuqueo y galanteo afectivos" (S1, 51), pero tampoco un asunto intelectual; "no estamos tratando aquí con una dimensión intelectual" (S1, 274). El psicoanalista lacaniano debe darse cuenta de los modos en que tanto "el besuqueo y galanteo afectivos" como la intelectualización pueden ser resistencias al análisis, señuelos imaginarios del yo. La angustia es el único afecto que no engaña.

Lacan se opone a los analistas que toman el reino afectivo como primario, pues éste no es un ámbito separado y opuesto al intelectual; "Lo afectivo no es como una densidad especial que escaparía a una consideración intelectual. No se lo encuentra en un mítico más allá de la producción del símbolo que precedería a la formulación discursiva" (S1, 57). No obstante, rechaza las acusaciones de descuidar el papel del afecto, señalando el hecho de que dedicó precisamente todo un año del seminario al examen de la angustia (Lacan, 1973a, 38).

Lacan no propone una teoría general de los afectos sino que sólo los aborda en la medida en que inciden en la cura psicoanalítica. Insiste en la relación del afecto con el orden simbólico; afecto significa que el sujeto es afectado por su relación con el Otro. Sostiene que los afectos no son significantes sino señales (S7, 102-3), y subraya la posición de Freud en cuanto a que la represión no pesa sobre el afecto (que sólo puede ser transformado o desplazado) sino sobre el representante ideacional (que, en los términos de Lacan, es el significante) (Ec, 714).

Los comentarios de Lacan sobre el concepto de afecto tienen consecuencias importantes para la clínica. Primero, todos los conceptos que en psicoanálisis han sido tradicionalmente concebidos en términos de afectos (por ejemplo la transferencia) tienen que repensarse en los términos de su estructura simbólica, para que el analista pueda dirigir la cura de modo correcto.

Segundo, los afectos son señuelos que pueden engañar al analista, y por lo tanto éste tiene que precaverse para no caer en esa trampa. Esto no significa que deba hacer caso omiso de sus sentimientos respecto del paciente, sino sencillamente que ha de saber usarlos de modo adecuado (véase CONTRATRANSFERENCIA).

Finalmente, se sigue que la meta de la cura psicoanalítica no es revivir experiencias pasadas, ni tampoco la abreacción del afecto, sino la articulación en palabras de la verdad sobre el deseo.

Otro término del discurso de Lacan, relacionado con "afecto" pero distinto de él, es la palabra "pasión". Lacan habla de las "tres pasiones fundamentales": el amor, el odio y la ignorancia (S1, 271); hay aquí una referencia al pensamiento budista (E, 94). Estas pasiones no son fenómenos imaginarios, sino que están situadas en los puntos de conjunción entre los tres órdenes.

AGRESIVIDAD (*AGRESSIVITÉ, AGGRESSIVITY*)

La agresividad es una de las cuestiones centrales que Lacan aborda en sus ensayos del período que va entre 1936 y principios de la década de 1950. Lo primero que debe señalarse es que él traza una distinción entre la agresividad y la agresión; esta última se refiere sólo a los actos violentos, mientras que la primera es una relación fundamental que no sólo subtiende tales actos sino también muchos otros fenómenos (véase S1, 177). Lacan sostiene que la agresividad está tan presente en actos aparentemente afectuosos como en actos violentos; "subtiende la actividad del filántropo, el idealista, el pedagogo e incluso el reformador" (E, 7). Al adoptar esta postura, Lacan simplemente vuelve a enunciar el concepto freudiano de ambivalencia (interdependencia del amor y el odio), que él considera uno de los descubrimientos fundamentales del psicoanálisis.

Lacan ubica a la agresividad en la relación dual entre el yo y el semejante. En el ESTADIO DEL ESPEJO el infante ve su reflejo en el espejo como una totalidad, en contraste con la falta de coordinación del cuerpo real; este contraste es experimentado como una tensión agresiva entre

la imagen especular y el cuerpo real, puesto que la completud de la imagen parece amenazar al cuerpo con la desintegración y la fragmentación (véase CUERPO FRAGMENTADO).

La identificación consiguiente con la imagen especular implica entonces una relación ambivalente con el semejante, que involucra erotismo y agresión. Esta "agresión erótica" subsiste como una ambivalencia fundamental que subyace en todas las formas futuras de identificación, y constituye una característica esencial del narcisismo. De modo que el narcisismo puede pasar fácilmente del autoamor extremo al polo opuesto de la "agresión suicida narcisista" (*agression suicidaire narcissique*) (Ec, 187).

Al vincular la agresividad al orden imaginario de Eros, Lacan parece diverger significativamente de Freud, puesto que éste ve la agresividad como una manifestación dirigida hacia afuera de la pulsión de muerte (la cual, en términos lacanianos, no está ubicada en el orden imaginario sino en el simbólico). Lacan también relaciona la agresividad con el concepto hegeliano de lucha a muerte como fase de la dialéctica del amo y el esclavo.

Lacan sostiene que es importante poner en juego la agresividad del analizante desde el principio de la cura, llevándola a emerger como transferencia negativa. Esta agresividad dirigida hacia el analista se convierte entonces en "el nudo inicial del drama analítico" (E, 14). Esta fase de la cura es muy importante, puesto que, si la agresividad es manejada correctamente por el analista, será acompañada por "una acentuada disminución de las resistencias más profundas del paciente" (Lacan, 1951b, 13).

ÁLGEBRA (*ALGÈBRE, ALGEBRA*)

El álgebra es una rama de la MATEMÁTICA que reduce la solución de los problemas a la manipulación de expresiones simbólicas. Lacan comenzó a usar símbolos algebraicos en su obra en 1955 (véase ESQUEMA L), en un intento de formalizar el psicoanálisis. Detrás de este intento hay tres razones principales:

1. La formalización es necesaria para que el psicoanálisis adquiera *status* científico (véase CIENCIA). Así como Claude Lévi-Strauss utiliza fórmulas cuasi-matemáticas para tratar de establecer la antropología sobre un basamento más o menos científico, Lacan procura hacer lo mismo con el psicoanálisis.

2. La formalización puede proporcionar un núcleo de teoría psicoanalítica susceptible de transmitirse íntegramente incluso a quienes nunca han experimentado la cura. Las fórmulas se convierten entonces en un aspecto esencial de la formación de los psicoanalistas, que ocupa su lugar junto al análisis didáctico como medio para la transmisión del saber psicoanalítico.

3. La formalización de la teoría psicoanalítica en términos de símbolos algebraicos es un medio para impedir la comprensión intuitiva, la cual es a juicio de Lacan un señuelo imaginario que obstruye el acceso a lo simbólico. Los símbolos algebraicos no deben ser comprendidos de un modo intuitivo, sino usados, manipulados y leídos de diversas maneras (véase E, 313).

La mayoría de las versiones en inglés de los textos de Lacan también traducen los símbolos algebraicos que aparecen en su obra. Por ejemplo, Alan Sheridan, en su traducción de los *Écrits*, vierte el símbolo A (*Autre*) como O (*Other*). Sin embargo, Lacan se oponía a esta práctica, según el propio Sheridan lo señala (Sheridan, 1977, xi). En este diccionario, concordando con la preferencia de Lacan, reproducimos los símbolos algebraicos tal como están en los textos originales franceses.

Los símbolos algebraicos usados por Lacan aparecen principalmente en los MATEMAS, el ESQUEMA L y el GRAFO DEL DESEO; los enumeramos a continuación de este párrafo, junto con su significado más común. No obstante, es importante recordar que los símbolos no siempre se refieren al mismo concepto en todos los textos, sino que aparecen usados de distinto modo a medida que la obra de Lacan se desarrolla. El ejemplo más importante de este cambio de significado es el empleo del símbolo *a*, utilizado de manera radicalmente distinta en las décadas de 1950 y 1960. Pero incluso otros símbolos de significado relativamente estable son a veces empleados de modos muy diferentes; por ejemplo, *s* casi siempre designa el significado, pero aparece en un algoritmo representando al sujeto supuesto saber (véase Lacan, 1967). Por lo tanto, la lista siguiente de equivalencias debe tomarse con alguna cautela.

A = el gran Otro
Ⱥ = el Otro barrado
a = véase objeto *a*
a' = véase objeto *a* (semejante)
S = 1. (antes de 1957) el sujeto

2. (desde 1957 en adelante) el significante
3. (en los esquemas de Sade) sujeto bruto del placer

$\$$ = el sujeto barrado
S_1 = el significante amo
S_2 = la cadena/saber significante
s = el significado (en el algoritmo saussureano)
$S(\not{A})$ = el significante de la falta en el Otro
$s(A)$ = la significación del Otro (el mensaje/síntoma)
D = demanda
d = deseo
m = el yo (*moi*)
i = la imagen especular (esquema R)
$i(a)$ = 1. la imagen especular (grafo del deseo)
2. el yo ideal (modelo óptico)
I = el ideal del yo (esquema R)
I(A) = el ideal del yo (grafo del deseo)
Π = el falo real
Φ = el falo simbólico (fi mayúscula)
φ = el falo imaginario (fi minúscula)
$(-\varphi)$ = castración (menos fi)
S = el registro simbólico (esquema R)
R = el registro de la realidad (esquema R). Luego registro real
I = el registro imaginario (esquema R)
P = el padre simbólico (el Nombre-del-Padre)
p = el padre imaginario
M = la madre simbólica
J = goce (*jouissance*)
$J\varphi$ = goce fálico
JA = el goce del Otro
E = el enunciado
e = la enunciación
V = la voluntad de goce (*volonté de jouissance*)

Los detalles tipográficos y los signos diacríticos son extremadamente importantes en el álgebra lacaniana. La diferencia entre mayúsculas y minúsculas, entre cursivas y redondas, el empleo del apóstrofo, el signo menos, los subíndices: todos estos detalles desempeñan su parte en el sistema algebraico. Por ejemplo, las letras mayúsculas por lo general remiten al orden simbólico, mientras que las minúsculas se refieren habitualmente al imaginario. El empleo de la barra también es importante, y varía incluso dentro de la misma fórmula.

ALIENACIÓN (*ALIÉNATION, ALIENATION*)

El término "alienación" no forma parte del vocabulario teórico de Freud. En la obra de Lacan implica referencias psiquiátricas y filosóficas.

Psiquiatría

La psiquiatría francesa del siglo XIX (por ejemplo Pinel) concebía la enfermedad mental como *aliénation mentale*, y en francés al loco se lo suele llamar *aliené* (una palabra que el propio Lacan emplea; Ec, 154).

Filosofía

"Alienación" es la traducción habitual del alemán *Entfremdung*, característico de la filosofía de Hegel y Marx. No obstante, el concepto lacaniano de la alienación difiere mucho del de la tradición hegeliana y marxista (como lo ha señalado Jacques-Alain Miller; S11, 215). Para Lacan, la alienación no es un accidente que le sobreviene al sujeto y que puede ser trascendido, sino un rasgo constitutivo esencial. El sujeto padece una ESCISIÓN fundamental, está alienado de sí mismo, no tiene manera de huir de esta división, no hay ninguna posibilidad de "completud" o síntesis.

La alienación es una consecuencia inevitable del proceso por el cual el yo se constituye mediante la identificación con el semejante: "La síntesis inicial del yo es esencialmente un otro yo, está alienado" (S3, 39). Para decirlo con las palabras de Rimbaud, "Yo es otro" (E, 23). De modo que la alienación pertenece al orden imaginario: "La alienación es constitutiva del orden imaginario. La alienación es lo imaginario como tal" (S3, 146). Aunque la alienación es una característica esencial de toda subjetividad, la psicosis representa una forma de alienación más extrema.

Lacan acuñó el vocablo EXTIMIDAD para designar la naturaleza de esta alienación, en la cual la alteridad habita el núcleo más íntimo del sujeto. Lacan dedica todo el capítulo 16 de *El Seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964a) a una discusión de la alienación y del concepto relacionado de separación.

ALMA BELLA (*BELLE ÂME, BEAUTIFUL SOUL*)

El "alma bella" (en alemán, *schöne Seele*), o "bella alma", es una etapa en la dialéctica de la autoconciencia que Hegel describe en la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1807). El alma bella proyecta su propio desorden sobre el mundo, e intenta curarlo imponiendo "la ley del corazón" a todos los demás. Para Lacan, el alma bella es una metáfora perfecta del yo; "El yo del hombre moderno… ha tomado su forma en la *impasse* dialéctica del alma bella que no reconoce su propia razón de ser en el desorden que denuncia en el mundo" (E, 70). De un modo más extremo, el alma bella también ilustra la estructura del desconocimiento paranoico (véase DESCONOCIMIENTO) (Ec, 172-3).

El concepto de alma bella ilustra el modo como el neurótico niega a menudo su propia responsabilidad por lo que sucede a su alrededor (véase ACTO). La ética del psicoanálisis le prescribe al analizante el reconocimiento de la parte que él mismo desempeña en sus sufrimientos. Cuando Dora se queja de ser tratada como un objeto de intercambio por los hombres que la rodean, la primera intervención de Freud consiste en ponerla frente a su propia complicidad en esos hechos (Ec, 217-19; véase Freud, 1905e).

ALUCINACIÓN (*HALLUCINATION, HALLUCINATION*)

En psiquiatría, las alucinaciones se definen por lo general como "percepciones falsas", es decir, percepciones que se producen "en ausencia del estímulo externo adecuado" (Hughes, 1981, 208; véase American Psychiatric Association, 1987, 389). Lacan considera esa definición inadecuada, puesto que ignora la dimensión del sentido y la significación (Ec, 77; véase E, 180). Las alucinaciones son fenómenos típicos de la PSICOSIS, y por lo general auditivas (se oyen voces), pero también pueden ser visuales, somáticas, táctiles, olfativas o gustatorias.

Según Lacan, las alucinaciones psicóticas son una consecuencia de la operación de la FORCLUSIÓN. La forclusión designa la ausencia del NOMBRE-DEL-PADRE en el universo simbólico del sujeto psicótico. Una alucinación es el retorno de este significante forcluido en la dimensión de lo real; "lo que no ha surgido a la luz en lo simbólico aparece en lo real" (Ec, 388). No debe confundirse con la PROYECCIÓN, que para Lacan es un mecanismo propio de la neurosis, no de la psicosis. En esta distinción, Lacan sigue el análisis por Freud de las alucinaciones de Schreber: "Era incorrecto decir que la percepción suprimida internamente se proyectaba hacia afuera; la verdad es, más bien, como ahora vemos, que lo abolido internamente retornaba desde afuera" (Freud, 1911c; SE XII, 71).

Si bien las alucinaciones son más comúnmente asociadas con la psicosis, en otro sentido desempeñan una parte importante en la estructura del deseo de todos los sujetos. Freud sostiene que "el primer deseo parece haber sido una investidura alucinatoria del recuerdo de la satisfacción" (Freud, 1900a, SE V, 598).

AMO (*MAÎTRE, MASTER*)

Durante la década de 1950 Lacan se refirió con frecuencia en su obra a "la dialéctica del amo y el esclavo", introducida por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (1807). Como en todas sus otras referencias hegelianas, Lacan está en deuda en este caso con la lectura de Hegel realizada por Alexandre Kojève, a cuyas conferencias sobre Hegel de la década de 1930 (véase Kojève, 1947) Lacan asistía.

Según Kojève, la DIALÉCTICA del amo y el esclavo es el resultado inevitable del hecho de que el DESEO humano es deseo de reconocimiento. Para lograr el reconocimiento, el sujeto debe imponer a un otro la idea que él tiene de sí mismo. Pero, puesto que este otro también desea reconocimiento, tiene que hacer lo mismo, y por lo tanto el sujeto se ve obligado a entrar en lucha con él. Esta lucha por el reconocimiento, por "puro prestigio" (Kojève, 1947, 7; véase S1, 223) tiene que ser una "lucha a muerte", puesto que sólo arriesgando su vida por la única razón del reconocimiento puede uno demostrar que es verdaderamente humano. Sin embargo, esa lucha tiene que detenerse antes de la muerte de uno de los combatientes, ya que el reconocimiento sólo puede ser otorgado por un ser vivo. De modo que termina cuando uno de los dos renuncia a su deseo de reconocimiento y se rinde al otro; el conquistado reconoce al victorioso como a su "amo", y se convierte en su "esclavo". De hecho, la sociedad humana sólo es posible porque algunos seres humanos aceptan ser esclavos en lugar de luchar hasta la muerte; una comunidad de amos sería imposible.

Después de lograr la victoria, el amo pone al esclavo a trabajar para él. El esclavo trabaja transformando la naturaleza para que el amo pueda consumirla y disfrutarla. Pero la victoria no es tan absoluta como lo parece; la relación entre el amo y el esclavo es dialéctica, porque lleva a la negación de sus respectivas posiciones. Por un lado, el reconocimiento logrado por el amo es insatisfactorio, ya que no es otro hombre quien se lo otorga, sino sólo un esclavo, que para el amo es sólo una cosa o un animal; por lo tanto, "el hombre que se comporta como un Amo nunca estará satisfecho" (Kojève, 1947, 20). Por otro lado, el esclavo es parcialmente compensado de su derrota por el hecho de que, trabajando, se eleva por sobre la naturaleza al transformarla en algo distinto de lo que era. En el proceso de cambiar el mundo, el esclavo se cambia a sí mismo y se convierte en el autor de su propio destino, a diferencia del amo, que sólo cambia a través de la mediación del trabajo del esclavo. El progreso histórico es entonces "el producto del esclavo que trabaja y no del Amo belicoso" (Kojève, 1947, pág. 52). El desenlace de la dialéctica es en consecuencia paradójico. El amo termina en una "*impasse* existencial" insatisfactoria, mientras que el esclavo conserva la posibilidad de lograr la verdadera satisfacción por medio de la "superación dialéctica" de su esclavitud.

Lacan se vale de la dialética del amo y del esclavo para ilustrar una amplia gama de puntos. Por ejemplo, la lucha por puro prestigio ejemplifica la naturaleza intersubjetiva del deseo, en la cual lo importante para el deseo es ser reconocido por un otro. La lucha a muerte también ilustra la AGRESIÓN inherente a la relación dual entre el yo y el semejante (E, 142). Además, el esclavo que resignadamente "aguarda la muerte del amo" (E, 99) ofrece una buena analogía del neurótico obsesivo, que se caracteriza por la vacilación y la posposición (véase S1, 286).

Lacan recoge también la dialéctica del amo y del esclavo en su teorización del DISCURSO del amo. En la formulación de este discurso, el amo es el significante amo (S_1), que pone a trabajar al esclavo (S2) para que produzca un excedente o plusvalía (*a*) de la que el primero puede apropiarse. El significante amo es lo que representa a un sujeto para todos los otros significantes; el discurso del amo es entonces un intento de totalización (por lo cual Lacan vincula ese discurso a la filosofía y la ontología, jugando con la homofonía entre *maître* y *m'être*, S20, 33). No obstante, este intento siempre fracasa porque el significante amo nunca puede representar al sujeto completamente; siempre hay algún excedente que escapa a la representación.

AMOR (*AMOUR, LOVE*)

Lacan sostiene que es imposible decir nada significativo o sensato sobre el amor (S8, 57). Por cierto, en cuanto uno comienza a hablar sobre el amor, desciende a la imbecilidad (S20, 17). Puesto que esto es lo que él piensa, podría parecer sorprendente que el propio Lacan dedique gran parte de su seminario precisamente a hablar del amor. Pero se limita a mostrar lo que hace el analizante en la cura psicoanalítica, pues "lo único que hacemos en el discurso analítico es hablar sobre el amor" (S20, 77).

El amor surge en la cura como un efecto de la TRANSFERENCIA, y el problema de cómo una situación artificial puede producir ese efecto ha fascinado a Lacan a lo largo de toda su obra. Esta relación entre el amor y la transferencia –dice– constituye una prueba del papel esencial del artificio en todo amor. Lacan pone también un gran énfasis en la conexión íntima entre el amor y la AGRESIVIDAD; la presencia de uno necesariamente implica la presencia de la otra. Este fenómeno, que Freud denomina "ambivalencia", es considerado por Lacan uno de los grandes descubrimientos del psicoanálisis.

El amor es situado por Lacan como un fenómeno puramente imaginario, aunque tiene efectos en el orden simbólico (uno de ellos es producir "una verdadera retracción de lo simbólico"; S1, pág. 142). El amor es autoerótico y tiene una estructura fundamentalmente narcisista (S11, 186), puesto que "es al propio yo al que uno ama en el amor, el propio yo hecho real en el nivel imaginario" (S1, 142; véase NARCISISMO). La naturaleza imaginaria del amor lleva a Lacan a oponerse a todos los analistas que (como Balint) postulan el amor como un ideal en el tratamiento (S7, 8; véase GENITAL).

El amor involucra una reciprocidad imaginaria, ya que "amar es, esencialmente, desear ser amado" (S11, 253). Es esta reciprocidad entre "amar" y "ser amado" lo que constituye la ilusión del amor, y esto es lo que lo distingue del orden de las pulsiones, en el cual no hay reciprocidad, sino sólo pura actividad (S11, 200).

El amor es un fantasma ilusorio de fusión con el amado, fantasma que sustituye la ausen-

cia de cualquier RELACIÓN SEXUAL (S20, 44); esto resulta especialmente claro en el concepto asexual del amor cortés (S20, 65).

El amor es engañoso; "Como espejismo especular, el amor es esencialmente engaño" (S11, 268). Es engañoso porque supone dar lo que uno no tiene (es decir, el falo); amar es "dar lo que uno no tiene" (S8, 147). El amor no se dirige a lo que su objeto tiene sino a lo que le falta, a la nada que está detrás de él. El objeto es valorado en cuanto viene al lugar de esa falta (véase el esquema del velo en S4, 156).

Una de las áreas más complejas de la obra de Lacan tiene que ver con la relación entre el amor y el DESEO. Por un lado, estos dos términos son diametralmente opuestos. Por el otro, esta oposición es problematizada por ciertas semejanzas entre ellos:

1. Como fenómeno imaginario que pertenece al campo del yo, el amor está claramente opuesto al deseo, inscripto en el orden simbólico, el campo del Otro (S11, 189-91). El amor es una metáfora (S8, 53), mientras que el deseo es metonimia. Incluso puede decirse que el amor mata el deseo, puesto que el amor se basa en un fantasma de unidad con el amado (S20, 46), y esto anula la diferencia que da origen al deseo.

2. Por otra parte, hay elementos en la obra de Lacan que hacen vacilar la oposición tajante entre amor y deseo. En primer lugar, los dos son similares en cuanto nunca pueden ser satisfechos. En segundo término, la estructura del amor como "deseo de ser amado" es idéntica a la estructura del deseo, en la cual el sujeto desea convertirse en el objeto del deseo del Otro (por cierto, en la lectura de Hegel por Kojève, en la cual se basa esta explicación del deseo, hay un cierto grado de ambigüedad semántica entre "amor" y "deseo"; véase Kojève, 1947, 6). Tercero, en la dialéctica de la necesidad/demanda/deseo, el deseo nace precisamente de la parte insatisfecha de la DEMANDA, que es la demanda de amor. El propio discurso de Lacan sobre el amor queda complicado a menudo por el mismo empleo de "deseo" en lugar de "amor" que él destaca en el texto de *El banquete* de Platón (S8, 141)

ANÁLISIS DIDÁCTICO (*ANALYSE DIDACTIQUE, TRAINING ANALYSIS*)

La palabra inglesa "*training*" se utiliza para traducir dos expresiones francesas empleadas por Lacan: *analyse didactique* (*training analysis*) y *formation* (*professional training*, FORMACIÓN DE LOS ANALISTAS).

Cuando Lacan comenzó su formación como analista, en la década de 1930, era una práctica ya establecida en la International Psycho-Analytical Association (IPA) que se diferenciara el "análisis terapéutico" del "análisis didáctico" (una distinción que la IPA mantiene hasta el día de hoy). En ese contexto, por "análisis terapéutico" se entiende una cura en la que el analizante entra con el propósito de remover ciertos síntomas, mientras que "análisis didáctico" designa exclusivamente un tratamiento en el que el analizante entra con el propósito de formarse como analista. Según las reglas que gobiernan a todas las sociedades afiliadas a la IPA, los miembros deben someterse a un análisis didáctico antes de que se les permita ejercer como analistas. No obstante, un análisis es sólo reconocido como didáctico por esas sociedades si se realiza con uno de los pocos analistas decanos designados como "analistas didactas", y si es emprendido con el propósito exclusivo de la formación.

La distinción institucional entre análisis didáctico y análisis terapéutico pasó a ser uno de los principales objetivos de la crítica de Lacan. Él concuerda con la IPA en que es absolutamente necesario pasar por un tratamiento psicoanalítico para llegar a ser analista, pero disiente con firmeza de la distinción artificial trazada entre análisis terapéutico y análisis didáctico. Para Lacan hay sólo una forma de proceso analítico, con independencia de la razón por la cual el analizante emprende el tratamiento, y la culminación de ese proceso no es la remoción de síntomas sino el pasaje del analizante a analista (véase FIN DE ANÁLISIS).

De modo que todos los análisis pueden producir un analista, y carece de validez la pretensión de las instituciones de decidir qué análisis pueden considerarse didácticos y cuáles no lo son, pues "la autorización de un analista sólo puede provenir de él mismo" (Lacan, 1967, 14). Por lo tanto, Lacan anula la distinción entre análisis terapéutico y análisis didáctico; todos los análisis son didácticos, por lo menos potencialmente. "Hay una sola clase de psicoanálisis, el análisis didáctico" (S11, 274). Hoy en día, muchos analistas lacanianos prescinden por igual de ambas expresiones, y prefieren referirse al "análisis personal" (una frase que el propio Lacan usa ocasionalmente; véase S8, 222) para designar cualquier curso de tratamiento analítico.

ANALIZANTE/PSICOANALIZANTE (*ANALYSANT/PSYCHANALYSANT, ANALYSAND/PSYCHOANALYSAND*)

Antes de 1967, a quien se encuentra "en" tratamiento psicoanalítico Lacan lo llama "paciente" (en francés, *patient*) o "sujeto", o bien emplea el término técnico *(psych)analysé*. Pero ese año introduce la palabra *(psych)analisant*, basada en la voz inglesa "*(psicho)analysand*" (Lacan, 1967, 18). Prefiere este término porque, en cuanto deriva del gerundio, indica que quien está tendido en el diván es el que realiza la mayor parte del trabajo. Esto contrasta con la antigua denominación de "psicoanalizado" o "analizado", que, derivada del participio pasivo, sugiere una participación menos activa en el proceso analítico, o que este proceso ha terminado. A juicio de Lacan, el analizante no es "analizado" por el analista; es el analizante quien analiza, y la tarea del analista consiste en ayudarlo a analizar bien.

ANGUSTIA (*ANGOISSE, ANXIETY*)

Durante mucho tiempo, la angustia ha sido reconocida en psiquiatría como uno de los síntomas más comunes del trastorno mental. Las descripciones psiquiátricas de la angustia por lo general se refieren a fenómenos mentales (aprensión, preocupación) y corporales (sofocación, palpitaciones, tensión muscular, fatiga, vértigos, sudor y temblor). Los psiquiatras también diferencian los estados de angustia generalizados, en los que hay una "angustia flotante" casi continua, y los "ataques de pánico", que son "episodios intermitentes de angustia aguda" (Hughes, 1981, 48-9).

La palabra alemana empleada por Freud (*Angst*) puede tener el sentido psiquiátrico que acabamos de definir, pero no es en modo alguno un término exclusivamente técnico, sino también común en el lenguaje corriente. Freud desarrolló dos teorías de la angustia en el curso de su trabajo. Entre 1884 y 1925 sostuvo que la angustia neurótica es simplemente una transformación de la libido sexual que no ha sido adecuadamente descargada. Pero en 1926 abandonó esta teoría, a favor de la idea de que la angustia es una reacción a una "situación traumática", una experiencia de DESAMPARO ante una acumulación de excitación que no se puede descargar. Los traumas son precipitados por "situaciones de peligro" tales como el nacimiento, la pérdida de la madre como objeto, la pérdida del amor del objeto y, por sobre todo, la castración. Freud distingue entre la "angustia automática", en la que el estado surge directamente como resultado de una situación traumática, y la "angustia como señal", reproducida activamente por el yo para alertar sobre una situación prevista de peligro.

Lacan, en sus escritos de preguerra, relaciona primordialmente la angustia con la amenaza de fragmentación que enfrenta el sujeto en el estadio del espejo (véase CUERPO FRAGMENTADO). Dice que sólo mucho después del estadio del espejo estos fantasmas de desmembramiento corporal se fusionan en torno al pene, dando origen a la angustia de castración (Lacan, 1938, 44). También vincula la angustia al miedo a ser absorbido por la madre devoradora. Este tema (con su tono claramente kleiniano) subsiste en adelante como aspecto importante de la explicación lacaniana de la angustia, e indica una diferencia aparente entre Lacan y Freud: mientras que Freud postula que una de las causas de la angustia es la separación respecto de la madre, Lacan sostiene que lo que induce angustia es precisamente la falta de tal separación.

Después de 1953, Lacan comienza a articular cada vez más la angustia con su concepto de lo real, un elemento traumático que permanece externo a la simbolización, y con el cual no hay por lo tanto mediación posible. Este real es "el objeto esencial que ya no es un objeto sino este algo ante el cual todas las palabras cesan y todas las categorías fallan, el objeto de angustia por excelencia" (S2, 164).

Además de vincular la angustia a lo real, Lacan la ubica en el orden imaginario y la contrasta con la culpa, que sitúa en lo simbólico (Lacan, 1956b, 272-3). "La angustia, como sabemos, está siempre conectada con una pérdida [...] con una relación bilateral a punto de desvanecerse para ser reemplazada por alguna otra cosa, algo que el paciente no puede enfrentar sin vértigo" (Lacan, 1956b, 273).

En el seminario de 1956-57 Lacan continúa desarrollando su teoría de la angustia, en el contexto de su discusión de la FOBIA. Sostiene que la angustia es el peligro radical que el sujeto intenta evitar a cualquier precio, y que las diversas formaciones subjetivas que se encuentran en psicoanálisis, desde las fobias hasta el fetichismo, son protecciones contra la angustia (S4, 23). De modo que la angustia está presente en todas las estructuras neuróticas, pero es es-

pecialmente evidente en la fobia (E, 321). Incluso una fobia es preferible a la angustia (S4, 345); una fobia por lo menos reemplaza la angustia (que es terrible precisamente debido a que no está enfocada en un objeto particular, sino que gira en torno de una ausencia) por el miedo, que sí está centrado en un objeto particular y de tal modo puede ser elaborado simbólicamente (S4, 243-6).

En su análisis del caso Juanito (Freud, 1909b), Lacan dice que la angustia surge en el momento en que el sujeto está suspendido entre el triángulo preedípico imaginario y el cuaternario edípico. En esta conjunción el pene real de Juanito se hace sentir en la masturbación infantil; la angustia se produce porque él puede entonces medir la diferencia entre aquello por lo que la madre lo ama (su posición como falo imaginario) y aquello que él realmente tiene para dar (su órgano real insignificante) (S4, 243). La angustia es ese punto en el que el sujeto está suspendido entre un momento en el que ya no sabe dónde está y un futuro en el que nunca podrá volver a encontrarse (S4, 226). Juanito habría sido salvado de esta angustia por la intervención castradora del padre real, pero ésta no se produjo; el padre real no intervino para separar a Juanito de la madre, y por lo tanto el niño desarrolló una fobia como sustituto de esta intervención. Una vez más, de la explicación lacaniana de Juanito surge que lo que da origen a la angustia no es la separación respecto de la madre sino el fracaso de esa separación (S4, 319). En consecuencia, la castración, lejos de ser la fuente principal de la angustia, es en realidad lo que salva al sujeto de la angustia.

En el seminario de 1960-1, Lacan subraya la relación de la angustia con el deseo; la angustia es un modo de sostener el deseo cuando el objeto está ausente y, a la inversa, el deseo es un remedio para la angustia, algo más fácil de soportar que la angustia misma (S8, 430). También sostiene que la fuente de la angustia no siempre está en el interior del sujeto, sino que a menudo proviene de otro, así como se trasmite de un animal a otro en el rebaño; "si la angustia es una señal, significa que puede venir de otro" (S8, 427). Por esto el analista no debe permitir que su propia angustia interfiera en el tratamiento, exigencia ésta que sólo puede satisfacer porque él mantiene un deseo propio, el deseo del analista (S8, 430).

En el seminario de 1962-3, titulado simplemente "La angustia", Lacan dice que la angustia es un afecto, no una emoción, y además, el único afecto que está más allá de toda duda, que no es engañoso (véase también S11, 41). Mientras que Freud trazaba una distinción entre el miedo (focalizado en un objeto específico) y la angustia (sin focalizar) Lacan sostuvo que la angustia no es sin objeto (*n'est pas sans objet*); simplemente involucra un tipo distinto de objeto, un objeto que no puede simbolizarse del mismo modo que todos los otros. Este objeto es el objeto *a*, el objeto causa del deseo, y la angustia surge cuando aparece algo en el lugar de este objeto. La angustia surge cuando el sujeto es confrontado con el deseo del Otro y no sabe qué objeto es él para ese deseo.

También en este seminario Lacan vincula la angustia con el concepto de falta. Todo deseo surge de la falta, la angustia surge cuando falta esta falta; la angustia es la falta de falta. La angustia no es la ausencia del pecho, sino su presencia envolvente; es la posibilidad de su ausencia la que, de hecho, nos salva de la angustia. El *acting out* y el pasaje al acto son las últimas defensas contra la angustia.

La angustia está también vinculada al estadio del espejo. Incluso en la experiencia habitualmente confortadora de ver el propio reflejo en el espejo puede haber un momento en el que la imagen especular se modifica y de pronto nos parece extraña. De este modo, Lacan asocia la angustia con el concepto freudiano de lo ominoso (Freud, 1919h).

Mientras que el seminario de 1962-3 tiene mucho que ver con la segunda teoría freudiana de la angustia (la angustia como señal), en el seminario de 1964-5 Lacan parece volver a la primera teoría (la angustia como libido transformada). Comenta entonces que la angustia es lo que existe en el interior del cuerpo cuando el cuerpo es abrumado por el goce fálico (Lacan, 1974-5, seminario del 17 de diciembre de 1974).

ARTE (*ART, ART*)

Freud valoraba el arte como una de las grandes instituciones culturales de la humanidad, y dedicó muchos ensayos a examinar los procesos de la creación artística en general, y ciertas obras de arte en particular. Explicó la creación artística con referencia al concepto de SUBLIMACIÓN, un fenómeno en el cual la libido sexual es reorientada hacia metas no-sexuales.

También consagró algunos trabajos a analizar obras de arte en particular, especialmente literarias, lo que consideraba útil para el psicoanálisis, en dos sentidos. En primer lugar, esas obras a menudo expresan en forma poética verdades sobre la psique, lo que implica que el creador literario puede intuir directamente las verdades que los psicoanalistas sólo descubren más tarde por medios más laboriosos. En segundo término, Freud sostenía también que una lectura psicoanalítica atenta de las obras literarias permitía descubrir elementos de la psique del autor. Si bien la mayoría de los ensayos de Freud sobre obras de arte tienen que ver con la literatura, no omitió por completo otras formas; por ejemplo, dedicó un artículo a la estatua de Moisés de Miguel Ángel (Freud, 1914b).

Los textos de Lacan también abundan en exámenes de obras de arte. Lo mismo que Freud, dedicó la mayor parte de su atención a obras literarias de todos los géneros: prosa (por ejemplo la discusión sobre *La carta robada* de Edgard Allan Poe en S2, cap. 16, y Lacan, 1955a), teatro (por ejemplo las discusiones sobre el *Hamlet* de Shakespeare en Lacan, 1958-9, y de la *Antígona* de Sófocles en S7, caps. 19-21), y poesía (por ejemplo, *Booz dormido*, de Victor Hugo en S3, 218-25; S4, 377-8; E, 156-8; S8, 158-9). Pero Lacan también considera las artes visuales; dedicó varias conferencias de su seminario de 1964 a examinar pinturas, en particular anamorfóticas (S11, caps. 7-9, donde habla sobre el cuadro *Los embajadores*, de Holbein; véase también S7, 139-42).

Sin embargo, existen diferencias significativas entre los modos de abordar las obras de arte por Freud y Lacan. Aunque Lacan también habla de sublimación, él no cree, a diferencia de Freud, que sea posible o incluso deseable que los analistas digan algo sobre la psicología del artista sobre la base del examen de una obra de arte (véanse sus observaciones críticas acerca de la "psicobiografía"; Ec, 470-1). El hecho de que el complejo fundamental (Edipo) de la teoría psicoanalítica haya sido tomado de una obra literaria –dice Lacan–, no significa que el psicoanálisis tenga algo que decir sobre Sófocles (Lacan, 1971, 3).

Lacan excluye al artista de su examen de las obras de arte porque la interpretación que realiza de los textos literarios no pretende reconstruir las intenciones del autor. En su suspensión de la cuestión de las intenciones del autor, él no se limita a alinearse con el movimiento estructuralista (después de todo, las intenciones del autor ya habían sido puestas entre paréntesis por la "nueva crítica" mucho antes de que los estructuralistas aparecieran en escena), sino que más bien ilustra el modo en que debe proceder el analista cuando escucha e interpreta el discurso del analizante. En otras palabras, el analista debe tratar el discurso del analizante como un texto:

> Ustedes deben empezar desde el texto, empezar tratándolo, según hace y recomienda Freud, como la Sagrada Escritura. El autor, el escriba, es sólo un chupatintas, y viene en segundo término... De modo análogo, cuando se trata de nuestros pacientes, presten más atención al texto que a la psicología del autor –ésta es toda la orientación de mi enseñanza.
>
> (S2, 153)

Con su examen de textos literarios, por lo tanto, Lacan no realiza ejercicios de crítica por sí mismos, sino para dar a su audiencia una idea de cómo deben interpretar el inconsciente de los pacientes. Este método de lectura es análogo al empleado por el formalismo y el estructuralismo; se desatiende el significado en favor del significante, se pone el contenido entre paréntesis en favor de las estructuras formales (aunque Jacques Derrida ha sostenido que Lacan no sigue en realidad su propio método; véase Derrida, 1975).

Además de servir como modelos de un método de lectura, que Lacan recomienda que los analistas sigan cuando interpretan el discurso de sus pacientes, estas discusiones de los textos literarios apuntan también a extraer ciertos elementos como metáforas para ilustrar algunas de sus ideas más importantes. Por ejemplo, en su lectura de *La carta robada*, de Poe, Lacan señala "la carta (véase LETRA) que circula" como una metáfora del poder determinante del significante.

Una nueva rama de la denominada "crítica literaria psicoanalítica" se declara ahora inspirada por el enfoque lacaniano de los textos literarios (por ejemplo, Muller y Richardson, 1988, y Wright, 1984; otras obras que tratan de Lacan y la teoría cultural son Davis, 1983; Felman, 1987; MacCannell, 1986). No obstante, si bien estos proyectos son interesantes por derecho propio, por lo general no encaran la literatura del mismo modo que Lacan. Porque mientras que la crítica literaria psicoanalítica apunta a decir algo sobre los textos estudiados, ninguno de los dos aspectos del enfoque

de Lacan (ejemplificar un modo de interpretación analítica e ilustrar conceptos psicoanalíticos) pretende decir algo sobre los textos en sí, sino sólo usarlos para decir algo sobre el psicoanálisis. Ésta es quizá la diferencia más importante entre el enfoque lacaniano y el enfoque freudiano de las obras de arte. A menudo se entiende que algunas de las obras de Freud implican que el psicoanálisis es un metadiscurso, un relato maestro que proporciona una llave hermenéutica general, capaz de abrir los secretos hasta entonces irresueltos de las obras literarias; en cambio, es imposible leer a Lacan como si pretendiera algo parecido. A juicio de Lacan, si bien el psicoanálisis puede aprender algo sobre la literatura, o utilizar obras literarias para ilustrar algunos de sus métodos y conceptos, es dudoso que la crítica literaria pueda aprender algo del psicoanálisis. Por lo tanto, él rechaza la idea de que una crítica literaria que haga uso de conceptos psicoanalíticos pueda denominarse "psicoanálisis aplicado", puesto que "el psicoanálisis es sólo aplicado, en el sentido propio del término, como tratamiento, y en consecuencia a un sujeto que habla y escucha" (Ec, 747).

AUSENCIA (*ABSENCE, ABSENCE*)

El orden simbólico se caracteriza por la oposición binaria fundamental entre la ausencia y la presencia (S4, 67-8).

En el orden simbólico, "nada existe sino sobre un fundamento supuesto de ausencia" (S, 392). Ésta es una diferencia básica entre lo simbólico y lo real; "No hay ninguna ausencia en lo real. Sólo hay ausencia si uno sugiere que podría haber una presencia allí donde no está" (S2, 313) (véase PRIVACIÓN).

Como lo demostró Roman Jakobson con su análisis de los fonemas, todo fenómeno lingüístico puede caracterizarse totalmente en los términos de la presencia o ausencia de ciertos "rasgos distintivos". Para Lacan, el juego del *fort/da*, descrito por Freud en *Más allá del principio del placer* (Freud, 1920g), es una oposición fonemática primitiva que representa el ingreso del niño en el orden simbólico. Los sonidos emitidos por el niño, O/A, son "un par de sonidos modulados sobre la presencia y la ausencia" (E, 65), y estos sonidos están relacionados "con la presencia y la ausencia de personas y cosas" (E, 109, n. 46).

Lacan observa que la palabra es "una presencia hecha de ausencia" (E, 65), porque, primero, el símbolo se utiliza en ausencia de la cosa y, segundo, los significantes sólo existen en la medida en que están opuestos a otros insignificantes.

Debido a la implicación mutua de la presencia y la ausencia en el orden simbólico, puede decirse que en lo simbólico la ausencia tiene la misma existencia positiva que la presencia. Esto es lo que le permite a Lacan decir que "la nada" (*le rien*) es en sí misma un objeto (un objeto parcial) (S4, 184-5).

Es en torno a la presencia y la ausencia del FALO como el niño aprehende simbólicamente la diferencia sexual.

AZAR (*CHANCE, CHANCE*)

Freud ha sido a menudo acusado de crudo determinismo, puesto que ningún lapsus o error, aunque parezca insignificante, es atribuido al azar. Por cierto, él escribió: "Creo en el azar externo (real), es cierto, pero no en acontecimientos accidentales internos (psíquicos)" (Freud, 1901, 257).

Lacan expresa la misma creencia en sus propios términos: el azar, en el sentido de pura contingencia, sólo existe en lo real. En el orden simbólico no hay nada que sea puro azar.

En el seminario de 1964, Lacan emplea la distinción trazada por Aristóteles entre dos tipos de azar para ilustrar esta diferencia entre lo real y lo simbólico. En el segundo libro de la *Física*, donde se examina el concepto de causalidad (véase CAUSA), Aristóteles explora el papel del azar y la fortuna en la causalidad. Distingue dos tipos de azar: el *automaton*, que se refiere a los acontecimientos azarosos en el mundo en general, la *tyché*, que designa el azar en cuanto afecta a agentes capaces de acción moral.

Lacan redefine el *automaton* como "la red de significantes", situándolo de tal modo en el orden simbólico. El término viene entonces a designar los fenómenos que parecen azarosos pero que son en verdad la insistencia del significante en la determinación del sujeto. El *automaton* no es verdaderamente arbitrario: sólo lo real es verdaderamente arbitrario, puesto que "lo real está más allá del *automaton*" (S11, 59).

Lo real está alineado con la *tyché*, que Lacan redefine como "el encuentro con lo real".

La *tyché* designa entonces la incursión de lo real en el orden simbólico: a diferencia del *automaton*, que es la estructura del orden simbólico que determina al sujeto, la *tyché* es puramente arbitraria, está más allá de las determinaciones del orden simbólico. Es el golpe en la puerta que interrumpe un sueño, y en un nivel más doloroso, es un trauma. El acontecimiento traumático es el encuentro con lo real, extrínseco a la significación.

B

BANDA DE MOEBIUS (*BANDE DE MOEBIUS, MOEBIUS STRIP*)

La banda de Moebius es una de las figuras estudiadas por Lacan en su empleo de la TOPOLOGÍA. Se trata de una figura tridimensional que puede formarse tomando un largo rectángulo de papel que hay que retorcer una vez antes de unir sus extremos (véase la figura 1). El resultado es una figura que subvierte nuestro modo normal (euclideano) de representar el espacio, pues parece tener dos lados, pero en realidad posee sólo uno (y sólo un borde). Localmente, en cualquier punto, se pueden distinguir claramente dos lados, pero cuando se recorre la banda completa resulta claro que los dos lados aparentes constituyen un solo lado continuo. Esos dos lados sólo quedan diferenciados por la dimensión temporal, por el tiempo que toma recorrer la banda completa.

La figura ilustra el modo en que el psicoanálisis problematiza diversas oposiciones binarias como interno/externo, amor/odio, significante/significado, verdad/apariencia. Si bien los dos términos de esas oposiciones suelen ser presentados como radicalmente distintos, Lacan prefiere entenderlas en función de la topología de la banda de Moebius. Entonces los términos opuestos no son vistos como discretos, sino como continuos. De modo análogo, el discurso del amo es continuo con el discurso del analista.

La banda de Moebius nos ayuda también a comprender cómo es posible "atravesar el fantasma" (S11, 263). Sólo porque los dos lados son continuos se puede pasar del interior al exterior. Sin embargo, cuando uno desliza el dedo a lo largo de la superficie de la banda, le resulta imposible decir en qué punto preciso ha realizado dicho pasaje (o el inverso).

BARRA (*BARRE, BAR*)

El término "barra" aparece por primera vez en la obra de Lacan en 1957, introducido en el curso de un examen del concepto del SIGNO de

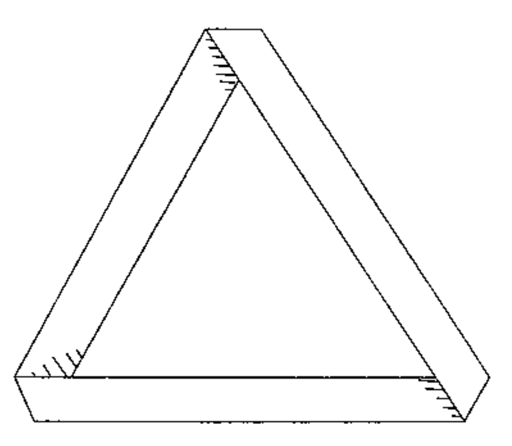


Figura 1. La banda de Moebius

Saussure (E, 149). En este contexto, la barra es la línea horizontal que separa el significante del significado en el algoritmo saussureano (véase la figura 18), y representa la resistencia inherente a la significación, que sólo se atraviesa en la metáfora. Lacan encuentra placer en el hecho de que en francés, *barre* es anagrama de *arbre* (árbol), puesto que, precisamente, Saussure ilustra con un árbol su propio concepto del signo (E, 154).

No mucho después del artículo de 1957 en el que el término apareció por primera vez, en el seminario de 1957-8 Lacan continúa usando la barra para tachar sus símbolos algebraicos S y A, de una manera que recuerda la práctica de Heidegger con la palabra "ser" (véase Heidegger, 1956). La barra aparece tachando la S para producir $\not S$, el "sujeto barrado". En este caso la barra representa la división del sujeto por el lenguaje, la ESCISIÓN. Mientras que antes de 1957 la S designa al sujeto (por ejemplo, en el esquema L), desde ese año en adelante S designa el significado, y la $\not S$ representa al sujeto (dividido). La barra es usada también para tachar la A (el gran Otro) y producir la notación algebraica del "Otro barrado", $\not A$. No obstante, Lacan continúa usando ambos signos en su álgebra (por ejemplo en el grafo del deseo). El Otro barrado es el Otro en cuanto está castrado, es incompleto, marcado por una falta, y en tanto opuesto al Otro completo, consistente, no castrado, un A no barrado, que no existe.

En 1973 la barra tacha el artículo definido *La* cuando precede al sustantivo *femme* (mujer), como en la célebre frase de Lacan ~~*La*~~ *femme n'existe pas* ("~~La~~ mujer no existe"). El artículo definido indica universalidad y, al tacharlo, Lacan ilustra su tesis de que la feminidad es resistente a todas las formas de generalización (véase S20, 68).

Además de estas funciones, la barra puede también interpretarse como el falo simbólico (que en sí mismo no está nunca barrado), como el símbolo de la negación en las fórmulas de la sexuación (véase DIFERENCIA SEXUAL) y como el "rasgo unario" (véase IDENTIFICACIÓN).

BEJAHUNG (*BEJAHUNG, BEJAHUNG*)

En su "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la 'Verneinung' de Freud" (Lacan, 1954b), Lacan describe un acto primordial de afirmación que es lógicamente anterior a cualquier acto de NEGACIÓN. Para designar esta afirmación primordial, Lacan emplea la misma palabra alemana utilizada por Freud, *Bejahung* (afirmación) (Ec, 387; véase Freud, 1925h). Mientras que la negación tiene que ver con lo que Freud llamaba "el juicio de existencia", la *Bejahung* denota algo más fundamental, a saber: el acto primordial de la simbolización en sí, la inclusión de algo en el universo simbólico. Sólo después de que una cosa ha sido simbolizada (en el nivel de la *Behajung*) se le puede atribuir o no el valor de la existencia (negación). Lacan postula una alternativa básica entre la *Behajung* y el mecanismo psicótico que después denominó FORCLUSIÓN; la primera designa la inclusión primordial de algo en lo simbólico, mientras que la forclusión es un rechazo primordial a incluir algo (el Nombre-del-Padre) en ese mismo orden simbólico (S3, 82).

BIOLOGÍA (*BIOLOGIE, BIOLOGY*)

La obra de Freud está llena de referencias a la biología, que él consideraba un modelo de rigor científico sobre el que podía basar la nueva ciencia del psicoanálisis. Lacan, sin embargo, se opone con energía a cualquier intento de construir el psicoanálisis sobre un modelo biológico; sostiene que la aplicación directa al psicoanálisis de conceptos biológicos (o etológicos/psicológicos), como el de ADAPTACIÓN, es inevitablemente engañosa y oblitera la distinción esencial entre NATURALEZA y cultura. Según Lacan, esas explicaciones biologizantes de la conducta humana ignoran la primacía del orden simbólico en la existencia de los hombres. Lacan ve este "biologismo" en la obra de los psicoanalistas que han confundido el deseo con la necesidad, y las pulsiones con los instintos, conceptos que él insiste en diferenciar.

Esta argumentación es evidente desde los primeros escritos psicoanalíticos de Lacan. Por ejemplo, en su ensayo de 1938 sobre la familia rechaza cualquier intento de explicar las estructuras familiares sobre la base de datos puramente biológicos, y sostiene que la psicología humana es regulada por complejos, y no por instintos (Lacan, 1938, 23-4).

Por otra parte, sostiene que este rechazo del reduccionismo biológico no contradice a Freud, sino que constituye un retorno a la esencia de su obra. Cuando Freud utilizó modelos biológicos, lo hizo simplemente porque la biología era en su época el paradigma del rigor científico en general, y porque las ciencias conjeturales no

habían logrado entonces el mismo grado de exactitud. Sin duda Freud no confundía el psicoanálisis con la biología ni con ninguna otra ciencia exacta, y cuando tomaba conceptos biológicos (como por ejemplo el de pulsión) los reelaboraba de un modo tan radical que se volvían totalmente nuevos. Así, el concepto de instinto de muerte "no es una cuestión de biología" (E, 102). Lacan expresa su idea con una paradoja: "La biología freudiana no tiene nada que ver con la biología" (S2, 75).

Lo mismo que Freud, él emplea conceptos tomados de la biología (por ejemplo imago, dehiscencia), y los reelabora en un marco totalmente simbólico. Quizás el ejemplo más significativo en tal sentido sea el concepto lacaniano del FALO, que Lacan concibe como significante, y no como órgano corporal. De modo que, mientras que Freud piensa el complejo de castración y la diferencia sexual en los términos de la presencia y la ausencia del pene, Lacan los teoriza en términos no-biológicos, no-anatómicos (la presencia y ausencia del falo). Éste ha sido uno de los principales puntos de atractivo de la teoría lacaniana para algunas autoras feministas, que la han visto como un modo de construir una explicación no-esencialista de la subjetividad generizada.

Sin embargo, si bien Lacan rechaza sistemáticamente todas las formas de reduccionismo biológico, también refuta la posición culturalista que ignora por completo la pertinencia de la biología (Ec, 723). Si la "biologización" se entiende correctamente (es decir, no como la reducción de los fenómenos psíquicos a una cruda determinación biológica, sino como discernir el modo preciso en que los datos biológicos impactan en el campo psíquico), Lacan está totalmente a favor del pensamiento biologizante (Ec, 723). Lo demuestra con la mayor claridad el hecho de que apele a ejemplos tomados de la etología animal para demostrar el poder de las imágenes como mecanismos desencadenantes; de allí las referencias de Lacan a palomas y langostas en su explicación del estadio del espejo (E, 3), y a los crustáceos en su explicación del mimetismo (S11, 99) (véase GESTALT).

De modo que, en su explicación de la diferencia sexual, Lacan sigue a Freud en el rechazo de la dicotomía falsa entre "anatomía o convención" (Freud, 1933a, SE XXII, 114). Lo que a Lacan le interesa no es privilegiar uno u otro término, sino mostrar de qué modo ambos interactúan de manera compleja en el proceso de la asunción de una posición sexual.

C

CADENA SIGNIFICANTE, CADENA DEL SIGNIFICANTE (*CHAÎNE SIGNIFIANTE, CHAÎNE DU SIGNIFIANT; SIGNIFYING CHAIN*)

Lacan emplea de modo creciente el término "cadena" a partir de la década de 1950, siempre con referencia al orden simbólico. Al principio, en 1956, no habla de la cadena significante sino de la cadena *simbólica*, con lo cual designa una línea de descendencia en la cual está inscrito cada sujeto incluso antes de su nacimiento y después de su muerte, y que incluye inconscientemente en su destino (Ec, 468). En ese mismo año se refiere a la "cadena del discurso" (S3, 261).

En 1957 Lacan introduce la expresión "cadena significante" para referirse a una serie de SIGNIFICANTES vinculados entre sí. Una cadena significante nunca puede estar completa, puesto que siempre es posible añadir a ella otro significante, *ad infinitum*, de un modo que expresa la naturaleza eterna del deseo; por esta razón, el deseo es metonímico. La cadena es siempre metonímica en la producción de sentido; la significación no está presente en ningún punto de esa cadena, sino que el sentido "insiste" en el movimiento de un significante a otro (véase E, 153).

A veces Lacan habla de la cadena significante en metáforas lineales, y otras veces en metáforas circulares.

Linealidad

"La linealidad que Saussure sostiene que es constitutiva de la cadena del discurso se aplica a la cadena del discurso sólo en la dirección en la que está orientada en el tiempo" (E, 154).

Circularidad

La cadena significante es comparada con "los eslabones de un collar que es eslabón en otro collar hecho de eslabones" (E, 153).

Por una parte, la idea de linealidad sugiere que la cadena significante es la corriente de la palabra, en la cual los significantes se combinan según las leyes gramaticales (en relaciones que Saussure llama "sintagmáticas", y que Lacan, siguiendo a Jakobson, sitúa en el eje metonímico del lenguaje). Por otro lado, la idea de circularidad sugiere que la cadena significante es una serie de significantes vinculados por asociaciones libres, sólo una senda a través de la red de significantes que constituye el mundo simbólico del sujeto (Saussure llama a estas relaciones "asociativas", y Lacan, siguiendo a Jakobson, las ubica en el eje metafórico del lenguaje). En realidad, la cadena significante es ambas cosas. En su dimensión diacrónica es lineal, sintagmática, metonímica; en su dimensión sincrónica es circular, asociativa, metafórica. Las dos dimensiones se cruzan: "No hay en efecto ninguna cadena significante [cadena diacrónica] que no tenga, como adherida a la puntuación de cada una de sus unidades, una articulación completa de contextos pertinentes [cadena sincrónica] suspendidos, por así decir, 'verticalmente', desde ese punto" (E, 154). De este modo Lacan combina en un concepto los dos tipos de relaciones ("sintagmáticas" y "asociativas") que según Saussure existen entre los signos, aunque para Lacan estas relaciones no se establecen entre signos sino entre significantes.

CAPTACIÓN (*CAPTATION, CAPTATION*)

El sustantivo francés *captation* es un neologismo acuñado por los psicoanalistas franceses Édouard Pichon y Odile Codet, a partir del verbo *capter* (que Forrester traduce como "*to cap-*

tate", reviviendo un verbo inglés obsoleto con un sentido casi técnico; véase S1, 146 y nota). Fue adoptado por Lacan en 1948 para referirse a los efectos imaginarios de la IMAGEN ESPECULAR (véase E, 18), y a partir de entonces apareció regularmente en su obra. El doble sentido del término francés indica perfectamente la naturaleza ambigua del poder de la imagen especular. Por una parte, tiene el significado de "acción y efecto de cautivar", con lo cual expresa el poder seductor, de fascinación, de la imagen. Por otra parte, también transmite la idea de "captura", que evoca el poder más siniestro de la imagen de apresar al sujeto en una fijación discapacitante.

CÁRTEL (*CARTEL, CARTEL*)

El cártel es la unidad de trabajo en la que Lacan basó su ESCUELA de psicoanálisis, la École Freudienne de Psychanalyse (EFP), y la mayoría de las asociaciones lacanianas continúan organizando el trabajo en cárteles hasta el día de hoy.

El cártel es esencialmente un grupo de estudio formado por tres a cinco personas (aunque Lacan considera que cuatro es el número óptimo) más un supervisor (llamado el "plus-uno" , en francés *plus-un*) que modera el trabajo grupal. Se crea un cártel cuando un grupo de personas deciden trabajar juntas con un aspecto particular de la teoría psicoanalítica que les interesa, y a continuación se registra en la lista de cárteles de la escuela. Aunque la participación en cárteles desempeña un papel importante en la formación de los analistas lacanianos, estos grupos no sólo incluyen miembros de la escuela. Por cierto, Lacan acogía de buen grado el intercambio de ideas entre los analistas y los estudiosos de otras disciplinas; veía el cártel como una estructura que serviría para alentar este intercambio.

Al organizar el trabajo investigativo en torno a una unidad pequeña como el cártel, Lacan esperaba evitar los efectos de la masificación que consideraba parcialmente responsables de la esterilidad de la International Psycho-Analytical Association (IPA).

CAUSA (*CAUSE, CAUSE*)

El concepto de causalidad es un importante hilo conductor que atraviesa toda la obra de Lacan. Aparece primero en el contexto de la cuestión de la causa de la psicosis, que es una preocupación central en su tesis de doctorado (Lacan, 1932). Él vuelve a este tema en 1946, convirtiendo la causa de la locura en la esencia misma de toda causalidad psíquica. En el ensayo de 1946 reitera su idea anterior de que se necesita una causa específicamente psíquica para explicar la psicosis; no obstante, también cuestiona la posibilidad de definir "lo psíquico" en los términos de una simple oposición al concepto de materia, y esto lo lleva, en 1955, a desprenderse de la noción simplista de "psicogénesis" (S3, 7).

En la década de 1950 Lacan comienza a abordar el concepto de causalidad en sí, y sostiene que hay que situarlo en el límite entre lo simbólico y lo real; implica "una mediación entre la cadena de símbolos y lo real" (S2, 192). Sostiene que el concepto de causalidad, que apuntala todas las ciencias, es en sí mismo un concepto no científico; "la noción misma de causa [...] se establece sobre la base de una apuesta original" (S2, 192).

En el seminario de 1962-3, Lacan sostiene que el verdadero sentido de la causalidad debe buscarse en el fenómeno de la angustia, pues la angustia es la causa de la duda. A continuación vincula esto al concepto de OBJETO *a*, que es ahora definido como *causa* del deseo, y no ya como aquello hacia lo cual el deseo tiende.

En 1964 Lacan utiliza la tipología aristotélica de las causas para ilustrar la diferencia entre lo simbólico y lo real (véase AZAR).

Al volver al tema de la causalidad en su seminario de 1965-6, traza distinciones entre la magia, la religión, la ciencia y el psicoanálisis, sobre la base de sus relaciones con la verdad como causa (véase Lacan, 1965a).

Por otra parte, Lacan juega con la ambigüedad del término, puesto que la causa, además de ser "lo que provoca un efecto", es también "aquello por lo cual uno lucha, que uno defiende". Lacan se ve claramente a sí mismo como luchando por "la causa freudiana" (el nombre que dio a la escuela fundada en 1980), aunque en esa lucha sólo se puede ganar cuando uno comprende que la causa del inconsciente es siempre "una causa perdida" (S11, 128).

CIENCIA (*SCIENCE, SCIENCE*)

Tanto Freud como Lacan emplean el término "ciencia" en singular, suponiendo implícita-

mente que existe un tipo específico unificado, homogéneo, del discurso que puede denominarse "científico". Este discurso, según Lacan, se inició en el siglo XVII (Ec, 857), con la inauguración de la física moderna (Ec, 855).

Para Freud, la ciencia (en alemán *Wissenschaft*, palabra con asociaciones muy distintas) era uno de los más altos logros de la civilización, y se oponía a las fuerzas reaccionarias de la RELIGIÓN. La actitud de Lacan respecto de la ciencia es más ambigua. Por un lado, critica a la ciencia moderna por ignorar la dimensión simbólica de la existencia humana y de tal modo alentar al hombre moderno a "olvidar su subjetividad" (E, 70). También compara la ciencia moderna con una "paranoia plenamente realizada", en el sentido de que sus construcciones totalizadoras se asemejan a la arquitectura de un delirio (Ec, 874).

Por otro lado, estas críticas no apuntan a la ciencia *per se*, sino a su modelo positivista. Lacan considera que el positivismo es en realidad una desviación respecto de la "ciencia verdadera", y su propio modelo de la ciencia le debe más al racionalismo de Koyré, Bachelard y Canguilhem que al empirismo. En otras palabras, para Lacan, lo que caracteriza un discurso como científico es un alto grado de formalización matemática. Esto es lo que está detrás de sus intentos de formalizar la teoría psicoanalítica en los términos de diversas fórmulas matemáticas (véase MATEMÁTICAS, ÁLGEBRA). Estas fórmulas también encierran otra característica del discurso científico (quizá la fundamental a juicio de Lacan), que consiste en que debe ser transmisible (Lacan, 1973a, 60).

Lacan sostiene que la ciencia se caracteriza por una relación particular con la VERDAD. Por un lado, la ciencia trata (ilegítimamente, a juicio de Lacan) de monopolizar la verdad como su propiedad exclusiva (Ec, 79); por la otra (como él mismo lo sostuvo más tarde), la ciencia se basa en realidad en una forclusión del concepto de la verdad como causa (Ec, 874).

La ciencia se caracteriza asimismo por una particular relación con el SABER, en cuanto tiene como fundamento la exclusión de cualquier acceso a ese saber por medio de la intuición; por lo tanto, exige que toda búsqueda de saber siga sólo el camino de la razón (Ec, 831). El sujeto moderno es el "sujeto de la ciencia", en el sentido de que esta ruta exclusivamente racional al saber es ahora un presupuesto común. Al sostener que el psicoanálisis opera sólo al sujeto de la ciencia (Ec, 858), Lacan está diciendo que el psicoanálisis no se basa en la apelación a una experiencia inefable o a un relámpago intuitivo, sino en un proceso de diálogo razonado, incluso cuando la razón enfrenta su límite en la locura.

Aunque la distinción entre ciencias humanas y ciencias naturales quedó perfectamente establecida a fines del siglo XIX (gracias a la obra de Dilthey), ella no aparece en los escritos de Freud. Lacan, por otra parte, le presta mucha atención. Pero en lugar de hablar de "ciencias humanas" (expresión que a Lacan le disgusta intensamente; véase Ec, 859) y "ciencias naturales", Lacan prefiere referirse a "ciencias conjeturales" (o ciencias de la subjetividad) y "ciencias exactas". Mientras que las ciencias exactas tienen que ver con el campo de los fenómenos en el que no hay nadie que use un significante (S3, 186), las ciencias conjeturales son fundamentalmente distintas, porque se refieren a seres que habitan el orden simbólico. Sin embargo, en 1965 Lacan problematizó la distinción entre ciencias conjeturales y exactas.

> La oposición entre ciencias exactas y conjeturales no puede seguir sosteniéndose desde el momento en que la conjetura es susceptible de un cálculo exacto (probabilidades) y la exactitud se basa sólo en un formalismo que separa los axiomas y leyes de los símbolos agrupantes.
>
> (Ec, 863)

En el siglo pasado, la física proporcionó un paradigma de rigor para las ciencias exactas en comparación con el cual las ciencias conjeturales parecen vagas, pero la llegada de la lingüística estructural restableció el equilibrio, al proporcionar un paradigma igualmente exacto para las ciencias conjeturales. Cuando Freud tomó términos de otras ciencias, lo hizo siempre de las ciencias de la naturaleza (principalmente de la biología, la medicina y la termodinámica), porque ésas eran las únicas ciencias que en su época proporcionaban un modelo de investigación y pensamiento rigurosos. Lacan difiere de Freud por importar sus conceptos principalmente de las "ciencias de la subjetividad" (sobre todo de la LINGÜÍSTICA), y alinear la teoría psicoanalítica con ellas, y no con las ciencias de la naturaleza. Dice Lacan que este cambio de paradigma está en realidad implícito en las propias reformulaciones por Freud de los conceptos que había tomado de las ciencias naturales. En otras palabras, siempre que Freud toma-

ba conceptos de la biología, los reformulaba tan radicalmente que creaba un paradigma totalmente nuevo y por completo ajeno a sus orígenes biológicos. Con esto, según Lacan, Freud se anticipó a los descubrimientos de lingüistas estructurales modernos como Saussure, y los textos freudianos pueden entenderse mejor a la luz de estos conceptos lingüísticos.

¿Es el psicoanálisis una ciencia? Freud fue absolutamente explícito al afirmar el estatuto científico del psicoanálisis: "Si bien se trató originalmente del nombre de un particular método terapéutico –escribió en 1924–, ahora se ha convertido también en el nombre de una ciencia: la ciencia de los procesos mentales inconscientes" (Freud, 1925a, SE XX, 70). No obstante, también insistía en el carácter singular del psicoanálisis, que le reservaba un lugar aparte: "Toda ciencia se basa en observaciones y experiencias a las que se llega por medio de nuestro aparato psíquico. Pero, puesto que nuestra ciencia tiene como su objeto ese mismo aparato, la analogía termina allí" (Freud, 1940a, SE XXIII, 159). La cuestión del estatuto del psicoanálisis y su relación con otras disciplinas también ha atraído una considerable atención de Lacan. En sus escritos de preguerra, el psicoanálisis es visto en términos científicos sin ninguna reserva (por ejemplo, Lacan, 1936). No obstante, después de 1950 la actitud de Lacan con respecto a esta cuestión se hizo mucho más compleja.

En 1953 sostuvo que, en la oposición entre la ciencia y el ARTE, el psicoanálisis puede ubicarse del lado del arte, con la condición de que la palabra "arte" sea entendida en el sentido que se le atribuía en la Edad Media, cuando se llamaban "artes liberales" a la aritmética, la geometría, la música y la gramática (Lacan, 1953b, 224). Sin embargo, en la oposición entre ciencia y religión Lacan sigue a Freud, y afirma que el psicoanálisis tiene más en común con el discurso científico que con el discurso religioso: "El psicoanálisis no es una religión. Procede a partir del mismo estatuto de la Ciencia" (S11, 265).

Si, como sostiene Lacan, la ciencia sólo se constituye como tal aislando y definiendo su particular objeto de indagación (véase Lacan, 1946, donde dice que el psicoanálisis ha establecido realmente la psicología sobre un basamento científico al proporcionarle un objeto adecuado de indagación, la IMAGO [Ec, 188]), entonces, cuando él aisló en 1965 el OBJETO *a* como objeto del psicoanálisis, reclamó efectivamente un estatuto científico para esta disciplina (Ec, 863).

Pero a partir de ese momento Lacan comenzó a cuestionar cada vez más esta concepción del psicoanálisis como ciencia. Ese mismo año sostuvo que el psicoanálisis no es una ciencia sino "una práctica" con "vocación científica" (Ec, 863), aunque también en 1965 habló de "la ciencia psicoanalítica" (Ec, 876). En 1977 ya era más categórico:

> El psicoanálisis no es una ciencia. No tiene estatuto científico –sólo lo aguarda y lo espera–. El psicoanálisis es un delirio –un delirio del que se espera que produzca una ciencia...–. Es un delirio científico, pero esto no significa que la práctica analítica siempre produzca una ciencia.
>
> (Lacan, 1976-7; seminario del 11 de enero de 1977; *Ornicar?*, 14, 4)

Sin embargo, incluso cuando formula estos enunciados, Lacan no abandona el proyecto de formalizar la teoría psicoanalítica en términos lingüísticos y matemáticos. La tensión entre el formalismo científico del MATEMA y la profusión semántica de lalengua (*lalangue*) constituye uno de los rasgos más interesantes de la obra tardía de Lacan.

CÓDIGO (*CODE, CODE*)

Lacan toma el término "código" de la teoría de la comunicación de Roman Jakobson, quien presenta su oposición "código *versus* mensaje" como equivalente a la trazada por Saussure entre *langue* y *parole*. No obstante, Lacan establece una distinción importante entre los conceptos de LENGUAJE y código (véase E, 84). Los códigos son el ámbito de la comunicación animal, no de la comunicación intersubjetiva. Mientras que los elementos de un lenguaje son SIGNIFICANTES, los elementos de un código son índices (véase ÍNDICE). La diferencia fundamental consiste en que entre un índice y su referente hay una relación fija biunívoca (de uno a uno), que no existe entre un significante y un referente, o entre un significante y un significado. Debido a la relación biunívoca de índices y referentes, los códigos carecen de lo que Lacan considera el rasgo fundamental de los lenguajes humanos: el potencial para la ambigüedad y el equívoco (véase Lacan, 1963b).

Lacan no siempre fue consecuente con esta oposición de código y lenguaje. Por ejemplo, en el seminario de 1958-9, al presentar la célu-

la elemental del grafo del deseo, designa un punto como el código, y ese punto es también el lugar del Otro y de la batería de significantes. En este caso, está claro que el término "código" es usado con el mismo sentido que el término "lenguaje", a saber: para designar el conjunto de significantes de los que dispone el sujeto.

COGITO (*COGITO, COGITO*)

Las obras de Lacan abundan en referencias a las célebres frases de Descartes: *Cogito ergo sum* ("Pienso, por lo tanto existo"; véase Descartes, 1637, 54). Esta frase (a la que Lacan se suele referir sencillamente como "el *cogito*") viene a representar, en la obra de Lacan, la filosofía completa de Descartes. La actitud de Lacan respecto del cartesianismo es extremadamente compleja, y aquí sólo podemos resumir algunos de los puntos más importantes.

1. En un nivel, el *cogito* representa el concepto occidental moderno del YO, basado como lo está en los conceptos de la autosuficiencia y autotransparencia de la CONCIENCIA, y de la autonomía del yo (véase E, 6). Aunque Lacan no cree que el concepto occidental moderno del yo haya sido inventado por Descartes ni por ningún otro individuo, sostiene que vio la luz en la época en que Descartes escribía (entre mediados del siglo XVI y principios del XVII), y que Descartes lo expresó con una particular claridad (véase S2, 6-7). De modo que, aunque este concepto del yo le parece tan natural y eterno al hombre occidental de la actualidad, es en realidad un constructo cultural relativamente reciente; su apariencia eterna-natural es de hecho una ilusión producida por retroacción (S2, 4-5).

Lacan dice que la experiencia del tratamiento psicoanalítico "nos lleva a oponernos a cualquier filosofía que derive directamente del *cogito*" (E, 1; véase S2, 4). El descubrimiento del inconsciente por Freud subvierte el concepto cartesiano de la subjetividad, porque refuta la ecuación "sujeto = yo = conciencia". Una de las principales críticas lacanianas a la psicología del yo y a la teoría de las relaciones objetales es que estas escuelas traicionaron el descubrimiento freudiano, volviendo al concepto prefreudiano del sujeto como un YO AUTÓNOMO (S2, 11).

2. En otro nivel, las ideas de Lacan no sólo pueden verse como una subversión del *cogito*, sino también como su extensión, pues el *cogito* no sólo encierra en sí la ecuación falsa "sujeto = yo = conciencia" a la que Lacan se opone, sino que también centra la atención en el concepto de SUJETO, que Lacan quiere conservar. De modo que el *cogito* contiene dentro de sí las semillas de su propia subversión, al plantear un concepto de la subjetividad que socava el concepto moderno del yo. Este concepto de la subjetividad se refiere a lo que Lacan denomina "el sujeto de la ciencia": un sujeto al que se le niega todo acceso intuitivo al conocimiento y se le deja solamente la razón como senda al saber (Ec, 831; véase Ec, 858).

Al oponer el sujeto al yo Lacan propone que el sujeto del *cogito* cartesiano es en realidad uno y el mismo sujeto del inconsciente. De modo que el psicoanálisis puede operar con un método cartesiano, avanzando desde la duda hasta la certidumbre, con la diferencia crucial de que no parte del enunciado "pienso", sino de la afirmación "eso piensa" (*ça pense*) (S11, 35-6). Lacan reescribe la frase de Descartes de diversos modos, como por ejemplo: "Pienso donde no soy, por lo tanto soy donde no pienso" (E, 166). También emplea el *cogito* para distinguir entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la ENUNCIACIÓN (véanse S11, 138-42, y S17, 184-4).

COMPLEJO (*COMPLEXE,COMPLEX*)

El término "complejo" ocupa un lugar importante en la obra de Lacan anterior a 1950, en la cual aparece en un vínculo estrecho con la IMAGO. Mientras que la imago designa un estereotipo imaginario relacionado con una persona, el complejo es una constelación completa de imagos interactuantes; es la internalización de las primeras estructuras sociales del sujeto (por ejemplo, las relaciones entre los diversos actores de su ambiente familiar). Un complejo envuelve múltiples identificaciones con todas las imagos interactuantes, y de tal modo proporciona un guión en concordancia con el cual el sujeto es llevado a "interpretar, como único actor, el drama de los conflictos" entre los miembros de su familia (Ec, 90).

En su obra de preguerra Lacan dice que la conducta humana no puede explicarse en función de datos biológicos porque la psicología de los hombres se basa en los complejos, que son productos totalmente culturales, y no en INSTINTOS naturales. No obstante, si bien traza

este contraste explícito entre complejos e instintos, también reconoce que los complejos se pueden comparar con los instintos en cuanto representan la inadecuación instintiva (*insuffisance vitale*, insuficiencia vital) del infante humano, y sostiene que los complejos son apuntalados por funciones biológicas tales como el destete (Lacan, 1938, 32-33).

En 1938, Lacan identifica tres "complejos familiares", cada uno de los cuales es la huella de una "crisis psíquica" que acompaña a una "crisis vital". El primero de estos complejos es el complejo del destete (*complexe du sevrage*). Tomando la idea de un "trauma del destete", primero desarrollada por René Laforgue en la década de 1920, dice Lacan que, por más tarde que el destete se produzca, siempre es percibido por el infante como realizado demasiado pronto.

> Sea traumático o no, el destete deja en la psique humana una huella permanente de la relación biológica que interrumpe. Esta crisis vital es en efecto acompañada por una crisis psíquica, sin duda la primera cuya solución tiene una estructura dialéctica.
>
> (Lacan, 1938, 27)

Después del complejo del destete viene el complejo de la intrusión (*complexe de l'intrusion*), que representa la experiencia del niño cuando comprende que tiene hermanos. Tiene entonces que enfrentar el hecho de que ya no es el objeto exclusivo de la atención de sus padres. El tercero y final complejo familiar es el COMPLEJO DE EDIPO.

Después de su aparición en el artículo de 1938, los términos "complejo del destete" y "complejo de la intrusión" desaparecieron casi por completo de la obra de Lacan (hay una breve referencia a ellos en 1950, pero poco más; Ec, 141). Sin embargo, el complejo de Edipo siguió siendo un punto de referencia fundamental y constante, con el complemento de un interés creciente, desde 1956 en adelante, por el COMPLEJO DE CASTRACIÓN.

COMPLEJO DE CASTRACIÓN (*COMPLEXE DE CASTRATION, CASTRATION COMPLEX*)

Freud describió el complejo de castración en 1908, sosteniendo que el niño, al descubrir la diferencia anatómica entre los sexos (la presencia o ausencia del pene) supone que esta diferencia se debe a que el pene de la mujer ha sido cortado (Freud, 1908c). De modo que el complejo de castración es el momento en el que una teoría infantil (todos tienen pene) es reemplazada por otra (las mujeres han sido castradas). Las consecuencias de esta nueva teoría infantil son diferentes en varones y niñas. El varón teme que su propio pene sea cortado por el padre (angustia de castración), mientras que la niña se ve como ya castrada (por la madre), e intenta negarlo o compensarlo procurándose un hijo como sustituto del pene (envidia del pene).

El complejo de castración afecta a ambos sexos porque su aparición está estrechamente vinculada a la fase fálica, un momento del desarrollo psicosexual en el que la criatura, sea varón o niña, sólo conoce un órgano genital, el masculino. Esta fase es también denominada de organización genital infantil, porque representa el primer momento en que las pulsiones parciales se unifican bajo la primacía de los órganos genitales. De tal modo anticipa la organización genital propiamente dicha que surge en la pubertad, cuando el sujeto tiene conciencia de los órganos sexuales masculinos y femeninos (véase Freud, 1923e).

Freud sostenía que el complejo de castración está estrechamente vinculado al COMPLEJO DE EDIPO, pero que su papel en este último complejo es diferente en el varón y la niña. En el caso del varón, el complejo de castración es el punto de salida del complejo de Edipo, su crisis terminal; debido al miedo del varón a la castración (a menudo provocado por una amenaza) el niño renuncia a desear a la madre, y de tal modo entra en el período de la latencia. En el caso de la niña, el complejo de castración es el punto de entrada en el complejo de Edipo; representa el resentimiento de la niña con la madre, a la que culpa por haberla privado del pene, lo que la lleva a reorientar sus deseos libidinales, desde la madre hacia el padre. Debido a esta diferencia, en el caso de la niña el complejo de Edipo no tiene ninguna crisis terminal definitiva comparable con la del varón (Freud, 1924d).

Freud llegó a ver el complejo de castración como un fenómeno universal, arraigado en un "rechazo a la feminidad" básico (*Ablehnung der Weiblichkeit*). Se lo encuentra en todo sujeto, y representa el último límite al que puede llegar el tratamiento psicoanalítico (Freud, 1937c).

Lacan, que habla más a menudo de "castración" que de "complejo de castración", no examina mucho este complejo en sus primeros trabajos. Le dedica unos pocos párrafos en su

artículo sobre la familia, donde sigue a Freud al afirmar que la castración es primero y principalmente un fantasma de mutilación del pene. Lacan vincula este fantasma a toda una serie de fantasías de desmembramiento corporal que se originan en la imagen del cuerpo fragmentado; esta imagen es contemporánea del estadio del espejo (de los seis a los dieciocho meses), y sólo mucho más tarde estos fantasmas de desmembramiento se refunden en torno al fantasma específico de la castración (Lacan, 1938, 44).

El complejo de castración sólo llegó a desempeñar un papel prominente en la enseñanza de Lacan a mediados de la década de 1950, sobre todo en el seminario de 1956-7, en el cual se identifica la castración como una de las tres formas de "falta de objeto", siendo las otras la frustración y la privación (véase FALTA). A diferencia de la frustración (que es la falta imaginaria de un objeto real) y la privación (que es la falta real de un objeto simbólico), la castración es definida por Lacan como la falta simbólica de un objeto imaginario; la castración no se refiere al pene como órgano real sino al FALO imaginario (S4, 219). De modo que Lacan saca y eleva la explicación del complejo de castración de la dimensión de la simple biología o anatomía: "Es insoluble por cualquier reducción a datos biológicos" (E, 282).

Siguiendo a Freud, Lacan dice que el complejo de castración es el pivote en torno al cual gira todo el complejo de Edipo (S4, 216). No obstante, mientras que Freud sostiene que estos dos complejos están articulados de distinto modo en varones y niñas, para Lacan el complejo de castración denota el momento final del complejo de Edipo en ambos sexos. Él divide el complejo de Edipo en tres "tiempos" (Lacan, 1957-8, seminario del 22 de enero de 1958). En el primer tiempo, el niño percibe que la madre desea algo que está más allá de la criatura misma –a saber, el falo imaginario–, y trata entonces de ser el falo para la madre (véase FASE PREEDÍPICA). En el segundo tiempo interviene el padre imaginario para privar a la madre de su objeto, promulgando el tabú del incesto; en sentido estricto, esto no es castración sino privación. La castración sólo se realiza en el tercero y último tiempo, que representa la "disolución" del complejo de Edipo. Es entonces cuando interviene el padre real, demostrando que realmente tiene el falo, de modo que el niño se ve obligado a abandonar sus intentos de ser el falo (S4, 208-9, 227).

De esta descripción del complejo de Edipo surge con claridad que Lacan utiliza el término "castración" para referirse a dos operaciones diferentes:

Castración de la madre

En el primer tiempo del complejo de Edipo "la madre es considerada por ambos sexos como poseedora del falo, como la madre fálica" (E, 282). Al promulgar el tabú del incesto, en el segundo tiempo, el padre imaginario es visto como privándola de este falo. Lacan dice que, estrictamente hablando, esto no es castración sino privación. Sin embargo, él mismo utiliza a menudo estos términos de modo intercambiable, hablando de la privación de la madre y también de su castración.

Castración del sujeto

Ésta es la castración propiamente dicha, en el sentido de ser un acto simbólico que incide sobre un objeto imaginario. Mientras que la castración/privación de la madre que se produce en el segundo tiempo del complejo de Edipo niega el verbo "tener" (la madre no *tiene* el falo), la castración del sujeto en el tercer tiempo niega el verbo "ser" (el sujeto debe renunciar a su intento de *ser* el falo para la madre). Al renunciar a tratar de ser el objeto del deseo de la madre, el sujeto renuncia a un cierto goce que nunca se recupera, a pesar de todos los intentos de hacerlo: "La castración significa que debe ser rechazado el goce para que pueda ser alcanzado en la escala invertida (*l'échelle renversée*) de la ley del deseo" (E, 324). Esto se aplica por igual a varones y niñas: esta "relación con el falo [...] se establece con independencia de la diferencia anatómica de los sexos" (E, 282).

En un nivel más cercano a la base, el término "castración" puede también referirse no a una "operación" (el resultado de una intervención por el padre imaginario o real) sino a un estado de falta que ya existía en la madre antes del nacimiento del sujeto. Esta falta es evidente en el deseo de ella, que el sujeto percibe como deseo del falo imaginario. Es decir que el sujeto comprende en una etapa muy temprana que la madre no es completa y autosuficiente en sí misma, ni está totalmente satisfecha con su niño (el sujeto mismo), sino que desea alguna otra cosa. Ésta es la primera percepción que tiene el sujeto de que el Otro no es completo sino que tiene una falta.

Ambas formas de castración, la de la madre y la del sujeto, enfrentan a este último con una elección: aceptar la castración o negarla. Lacan dice que sólo aceptando (o "asumiendo") la castración puede el sujeto alcanzar un cierto grado de normalidad psíquica. En otras palabras, la asunción de la castración tiene un "efecto normalizador". Este efecto normalizador debe entenderse en términos de psicopatología (estructuras y síntomas clínicos) y de identidad sexual.

La castración y las estructuras clínicas

En la raíz de todas las estructuras psicopatológicas está el rechazo de la castración. No obstante, puesto que es imposible aceptar la castración totalmente, nunca se alcanza una posición completamente "normal". Lo más cercano a esa posición de normalidad es la estructura neurótica, pero incluso en ella el sujeto aún se defiende de la falta en el Otro, reprimiendo su conciencia de la castración. Esto impide que el neurótico asuma plenamente su deseo, ya que "es la asunción de la castración lo que crea la falta sobre la cual se instituye el deseo" (Ec, 852). Una defensa contra la castración más radical que la represión es la renegación, que está en las raíces de la estructura perversa. El psicótico toma el camino más extremo; repudia por completo la castración, como si nunca hubiera existido (S1, 53). Este repudio de la castración simbólica lleva al retorno de la castración en lo real, por ejemplo en la forma de alucinaciones de desmembramiento (como en el caso del Hombre de los lobos; véase S1, 58-9), o incluso de automutilación de los órganos genitales reales.

La castración y la identidad sexual

Sólo asumiendo la castración (en los dos sentidos) puede el sujeto adoptar una posición sexual de hombre o de mujer (véase DIFERENCIA SEXUAL). Las diferentes modalidades de rechazo de la castración encuentran expresión en las diversas formas de perversión.

COMPLEJO DE EDIPO (*COMPLEXE D'ŒDIPE, OEDIPUS COMPLEX*)

El complejo de Edipo fue definido por Freud como un conjunto inconsciente de deseos amorosos y hostiles que el sujeto experimenta con relación a sus progenitores; el sujeto desea a un progenitor y entra en rivalidad con el otro. En la forma "positiva" de este complejo, el progenitor deseado es el del sexo opuesto al del sujeto, y el del mismo sexo es el rival. El complejo de Edipo aparece en el tercer año de vida, y declina en el quinto, cuando el niño renuncia al deseo sexual dirigido a sus progenitores y se identifica con el rival. Freud decía que todas las estructuras psicopatológicas pueden rastrearse hasta una disfunción del complejo de Edipo, al que en consecuencia caracterizó como "complejo nuclear de las neurosis". Aunque la expresión no apareció en los escritos de Freud hasta 1910, se pueden encontrar huellas de su origen en obras muy anteriores, y en ese año de 1910 ya había signos de la importancia central que iba a adquirir en toda la teoría psicoanalítica de allí en adelante.

Lacan aborda por primera vez el complejo de Edipo en su artículo de 1938 sobre la familia, donde sostiene que es el último y más importante de los tres "complejos familiares" (véase COMPLEJO). En ese momento, su descripción del complejo de Edipo no difiere de la de Freud; la única originalidad consiste en que subraya la relatividad histórica y cultural de este complejo, basándose en indicaciones tomadas de los estudios antropológicos de Malinowski y otros (Lacan, 1938, 66).

En la década de 1950 Lacan comienza a desarrollar su propia concepción del complejo de Edipo. Aunque siempre sigue a Freud en cuanto a considerarlo como el complejo central en el inconsciente, comienza a disentir en algunos puntos importantes. El más destacado es que, a juicio de Lacan, el sujeto siempre desea a la madre, y el padre es siempre el rival, con independencia de que la criatura sea varón o niña. En consecuencia, en la descripción lacaniana el sujeto masculino y el sujeto femenino experimentan el complejo de Edipo de maneras radicalmente asimétricas (véase DIFERENCIA SEXUAL).

Para Lacan, el complejo de Edipo es la estructura triangular paradigmática, que contrasta con todas las relaciones duales (pero véase el párrafo final de esta entrada). La función clave del complejo de Edipo es entonces la del PADRE, el tercer término que transforma la relación dual entre la madre y el niño en una estructura triádica.

De modo que el complejo de Edipo no es nada menos que el pasaje desde el orden imaginario al orden simbólico, "la conquista de la re-

lación simbólica como tal" (S3, 199). El hecho de que el pasaje a lo simbólico se realice a través de una dialéctica sexual compleja significa que el sujeto no puede tener acceso al orden simbólico sin enfrentar el problema de la diferencia sexual.

En *El Seminario, Libro V*, Lacan analiza este pasaje de lo imaginario a lo simbólico, identificando tres "tiempos" del complejo de Edipo, en una secuencia de prioridades lógicas más bien que cronológicas (Lacan, 1957-8, seminario del 22 de enero de 1958).

En el primer tiempo, el complejo de Edipo se caracteriza por el triángulo imaginario de la madre, el niño y el falo. En el seminario anterior de 1956-7, Lacan llama a este triángulo "triángulo preedípico" (véase FASE PREEDÍPICA). No obstante, sea que este triángulo se considere preedípico o como un momento del complejo de Edipo en sí, el punto principal sigue siendo el mismo, a saber: nunca hay una relación puramente dual entre la madre y la criatura, ni siquiera antes de la intervención del padre, sino que siempre existe un tercer término, el falo, un objeto imaginario que la madre desea más allá del niño mismo (S4, 240-1). Lacan sugiere que la presencia del falo imaginario como tercer término en el triángulo imaginario indica que el padre simbólico ya está funcionando en este tiempo (Lacan, 1957-8, seminario del 22 de enero de 1958).

De modo que en el primer tiempo del complejo de Edipo el niño comprende que tanto él como la madre están marcados por una falta. La madre está marcada por la falta, puesto que se ve que es incompleta; si no fuera así, no desearía. El sujeto también está marcado por una falta, puesto que no satisface completamente el deseo de la madre. El elemento faltante en ambos casos es el FALO imaginario. La madre desea el falo que le falta, y (de conformidad con la teoría hegeliana del DESEO) el sujeto trata de convertirse en el objeto del deseo de ella; trata de ser el falo para la madre y obturar la falta materna. En este punto, la madre es omnipotente y su deseo es la ley. Aunque esta omnipotencia puede verse como amenazante desde el principio, la sensación de amenaza se intensifica cuando las propias pulsiones sexuales del niño comienzan a manifestarse (por ejemplo, en la masturbación infantil). Esta emergencia de lo real de la pulsión introduce una nota discordante de angustia en el triángulo imaginario antes seductor (S4, 225-6). El niño enfrenta ahora la comprensión de que él no puede simplemente engañar el deseo de la madre con la semejanza imaginaria de un falo: tiene que presentar algo en lo real. Pero el órgano real de la criatura (sea varón o niña) es desesperadamente inadecuado. Esta sensación de inadecuación en potencia ante un deseo materno omnipotente que es imposible aplacar da origen a la angustia. Sólo la intervención del padre en los tiempos siguientes del complejo de Edipo puede proporcionar una solución real a esta angustia.

El segundo "tiempo" del complejo de Edipo se caracteriza por la intervención del padre imaginario. El padre impone la ley al deseo de la madre, al negarle acceso al objeto fálico y prohibirle al sujeto el acceso a la madre. Lacan se refiere a menudo a esta intervención como a "la castración" de la madre, aunque señala que, estrictamente hablando, la operación no es de castración sino de privación. Esta intervención es mediada por el discurso de la madre; en otras palabras, lo importante no es que el padre real ingrese e imponga la ley, sino que esta ley sea respetada por la madre misma en sus palabras y sus acciones. El sujeto ve ahora al padre como rival que disputa con él el deseo de la madre.

El tercer "tiempo" del complejo de Edipo está marcado por la intervención del padre real. Al demostrar que él tiene el falo, y no lo intercambia ni lo da (S3, 319), el padre real castra al niño, en el sentido de hacerle imposible que persista en tratar de ser el falo para la madre; es inútil que compita con el padre real, porque éste siempre gana (S4, 208-9, 227). El sujeto es liberado de la tarea imposible y provocadora de angustia de tener que *ser* el falo, cuando comprende que el padre lo *tiene*. Esto le permite al sujeto identificarse con el padre. En esta identificación secundaria (simbólica), el sujeto trasciende la agresividad intrínseca en la identificación primaria (imaginaria). Lacan sigue a Freud en cuanto sostiene que el superyó se forma a partir de esta identificación edípica con el padre (S4, 415).

Puesto que lo simbólico es el reino de la LEY, y como el complejo de Edipo es la conquista del orden simbólico, tiene una función normativa y normalizadora: "El complejo de Edipo es esencial para que el ser humano pueda acceder a una estructura humanizada de lo real" (S3, 198). Esta función normativa debe entenderse con referencia a las estructuras clínicas y también a la cuestión de la sexualidad.

El complejo de Edipo y las estructuras clínicas

En concordancia con la concepción freudiana del complejo de Edipo como raíz de toda psicopatología, Lacan relaciona todas las estructuras clínicas con las dificultades experimentadas con este complejo. Puesto que es imposible resolverlo completamente, no existe ninguna posición que sea totalmente no-patológica. Lo más próximo a ella es una estructura neurótica; el neurótico ha atravesado los tres tiempos del complejo de Edipo, y no hay nada que sea una neurosis sin el Edipo. Por otra parte, la psicosis, la perversión y la fobia se producen cuando "algo está esencialmente incompleto en el complejo de Edipo" (S2, 201). En la psicosis hay un bloqueo fundamental, incluso antes del primer tiempo del complejo de Edipo. En la perversión, el complejo llega al tercer tiempo, pero en lugar de identificarse con el padre, el sujeto se identifica con la madre o con el falo imaginario, o con una y otro, y de tal modo vuelve al triángulo preedípico imaginario. La fobia surge cuando el sujeto no puede realizar la transición desde el segundo tiempo del complejo de Edipo al tercero, porque el padre real no interviene; la fobia funciona entonces como sustituto de la intervención del padre real, permitiéndole al sujeto realizar el pasaje al tercer tiempo del Edipo (aunque a menudo de un modo atípico).

El complejo de Edipo y la sexualidad

Es el modo particular en que el sujeto timonea su pasaje por el complejo de Edipo lo que determina tanto su asunción de una posición sexual como su elección de un objeto sexual (sobre la cuestión de la elección de objeto, véase S4, 201).

En su seminario de 1969-70, Lacan reexamina el complejo de Edipo, y analiza el mito de Edipo como uno de los sueños de Freud (S17, cap. 8). En este seminario (aunque no por primera vez; véase S7) Lacan compara el mito de Edipo con los otros mitos freudianos (el mito del padre de la horda en *Tótem y tabú*, y el mito del asesinato de Moisés; véase Freud, 1912-13 y 1939a) y sostiene que el mito de *Tótem y tabú* es estructuralmente opuesto al mito de Edipo. En el mito de Edipo el asesinato del padre le permite a Edipo disfrutar de relaciones sexuales con la madre, mientras que en el mito de *Tótem y tabú* el asesinato del padre, lejos de permitir el acceso a las mujeres de este último, no hace más que reforzar la Ley que prohíbe el incesto (véase S7, 176). Lacan dice que en tal sentido el mito de *Tótem y tabú* es más preciso que el mito de Edipo; el primero muestra que el goce de la madre es imposible, mientras que el último presenta el goce de la madre como prohibido pero no imposible. De modo que en el complejo de Edipo la prohibición del goce sirve para ocultar la imposibilidad de este goce; el sujeto puede entonces persistir en la ilusión neurótica de que, si no fuera por la Ley que lo prohíbe, el goce sería posible.

Con su referencia a modelos cuádruples Lacan realiza una crítica implícita a todos los modelos triangulares del complejo de Edipo. Aunque el complejo de Edipo puede verse como la transición desde una relación dual a una estructura triangular, Lacan dice que es más exacto representarlo como la transición desde un triángulo preedípico (madre-hijo-falo) a un CUATERNARIO edípico (madre-hijo-padre-falo). Otra posibilidad es considerar el complejo de Edipo como una transición desde el triángulo preedípico (madre-hijo-falo) al triángulo edípico (madre-hijo-padre).

COMUNICACIÓN (*COMMUNICATION, COMMUNICATION*)

La mayoría de las teorías de la comunicación que ofrece la lingüística moderna se caracterizan por dos rasgos importantes. Primero, habitualmente incluyen una referencia a la categoría de la intencionalidad, concebida como coextensiva con la conciencia (por ejemplo Blakemore, 1992, 33). Segundo, representa la comunicación como un proceso simple en el cual una persona (el emisor) le envía un mensaje a otra (el receptor) (por ejemplo Jakobson, 1960, 21).

No obstante, estos dos rasgos resultan cuestionados por la experiencia específica de la comunicación en el tratamiento psicoanalítico. Primero, la PALABRA revela poseer una intencionalidad que va más allá del propósito consciente. Segundo, se considera que quien habla no sólo dirige el mensaje a otra persona sino que también se lo dirige a sí mismo; "En la palabra humana el emisor es siempre al mismo tiempo un receptor" (S3, 24). Uniendo estos dos puntos podemos decir que la parte del mensaje que quien habla se dirige a sí mismo es la intención inconsciente que está detrás. Cuando el anali-

zante le habla al analista, está también dirigiéndose un mensaje a sí mismo, pero no tiene conciencia de esto. La tarea del analista consiste en hacer posible que el analizante oiga el mensaje que está dirigiéndose inconscientemente a sí mismo; al interpretar las palabras del analizante, el analista permite que el mensaje de este último vuelva a él en su dimensión verdadera, inconsciente. De allí que Lacan defina la comunicación analítica como el acto mediante el cual "el emisor recibe su propio mensaje del receptor en forma invertida" (Ec, 41).

CONCIENCIA (*CONSCIENCE, CONSCIOUSNESS*)

En el llamado "modelo topológico" Freud aísla la conciencia como una de las partes de la psique, junto con el INCONSCIENTE y el preconsciente. Lacan considera que las observaciones de Freud sobre la conciencia son mucho más débiles que sus formulaciones sobre el inconsciente; "Mientras que él [Freud] puede dar una descripción coherente y equilibrada de la mayoría de las otras partes del aparato psíquico, cuando se trata de la conciencia siempre encuentra condiciones mutuamente contradictorias" (S2, 117). Según Lacan, los problemas de Freud en el examen de la conciencia vuelven una y otra vez a acosar su teoría: "Las dificultades que provoca este sistema de la conciencia reaparecen en cada nivel de la teorización de Freud" (S2, 117). En particular, Lacan rechaza intentos aparentes de Freud por vincular el sistema de la percepción-conciencia al YO, a menos que ese vínculo sea cuidadosamente teorizado. Si entre el yo y la conciencia existe un vínculo, tiene el carácter de un señuelo; la ilusión de una conciencia plenamente transparente para sí misma es subvertida por la totalidad de la experiencia psicoanalítica (véase *COGITO*). "La conciencia en el hombre es por esencia una tensión polar entre un YO alienado del sujeto y una percepción que fundamentalmente se le escapa, un puro *percipi*" (S2, 177).

En 1954 Lacan proporciona "una definición materialista del fenómeno de la conciencia" (S2, 40-52). Sin embargo, la materia no debe confundirse con la naturaleza; Lacan dice que la conciencia no evoluciona partiendo del orden natural; es radicalmente discontinua y su origen es más afín a la creación que a la evolución (S7, 213-14; 223).

En la década de 1960 Lacan repiensa la ilusión de la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) plenamente presente para sí misma, en los términos de su concepto del SUJETO SUPUESTO SABER.

CONOCIMIENTO (*CONNAISSANCE, KNOWLEDGE*)

Lacan distingue el conocimiento imaginario (que es propio del yo) y el SABER simbólico, que es propio del sujeto. Las palabras francesas *connaissance* y *savoir* se traducen al inglés por un mismo término, "*knowledge*".

El conocimiento (y su necesario correlato, el desconocimiento [*méconnaissance*]) es el tipo de autonocimiento propio del registro imaginario. Es por comprensión y reconocimiento erróneos (desconocimiento) como el sujeto llega al conocimiento imaginario de sí mismo (*me-connaissance*) que es constitutivo del yo (E, 306). El yo es un tipo ilusorio de autoconocimiento, basado en un fantasma de autodominio y unidad. Hay también un conocimiento (*co-naissance*) del yo y el otro (referencia a la fórmula de Claudel, "*Toute naissance est une co-naissance*"). El conocimiento imaginario es denominado por Lacan "conocimiento paranoico" (E, 2), porque tiene la misma estructura que la paranoia (una y otra involucran un delirio de conocimiento y dominio absolutos), y porque una de las precondiciones de todo conocimiento humano es "la alienación paranoica del yo" (Lacan, 1951b, 12). El conocimiento imaginario es un obstáculo que obstruye el acceso del sujeto al saber simbólico. La cura psicoanalítica debe por lo tanto subvertir continuamente el autoconocimiento imaginario del sujeto para revelar el autosaber simbólico que aquél bloquea.

CONTRATRANSFERENCIA (*CONTRE-TRANSFERT, COUNTERTRANSFERENCE*)

Freud acuñó el término "contratransferencia" para designar los "sentimientos inconscientes" del analista respecto del paciente. Aunque él empleó esta palabra muy pocas veces, después de su muerte pasó a usarse con mucha mayor amplitud en la teoría psicoanalítica. En particular, los analistas pronto se dividieron acerca del papel asignado a la contratransferencia en las discusiones sobre la

técnica. Por un lado, muchos sostenían que las manifestaciones contratransferenciales eran el resultado de elementos no completamente analizados en el analista, y que por lo tanto esas manifestaciones debían reducirse a un mínimo mediante un análisis didáctico más completo. Por otro lado, algunos analistas de la escuela kleiniana, Paula Heimann en primer término, sostenían que el analista debe guiarse al interpretar por sus propias reacciones contratransferenciales, tomando sus propios sentimientos como indicadores del estado anímico del paciente (Heimann, 1950). Mientras que el primer grupo consideraba la contratransferencia como un obstáculo para el análisis, el último la veía como una herramienta útil.

En la década de 1950 Lacan presenta la contratransferencia como una RESISTENCIA, como un obstáculo que obstruye el progreso de la cura psicoanalítica. Lo mismo que todas las resistencias a la cura, la contratransferencia es en última instancia una resistencia del analista. Él define entonces la contratransferencia como "la suma de los prejuicios, pasiones, perplejidades e incluso de la información insuficiente del analista en un cierto momento del proceso dialéctico" de la cura (Ec, 225).

Lacan se remite a dos de los historiales de Freud para ilustrar lo que quiere decir. En 1951 toma el caso Dora (Freud, 1905e), y dice que la contratransferencia de Freud tenía las raíces en su creencia de que la heterosexualidad es natural y no normativa, y en la identificación de él con Herr K. Agrega Lacan que estos dos factores fueron los que determinaron que Freud manejara mal la cura y provocara la "transferencia negativa" que llevó a Dora a la interrupción del tratamiento (Lacan, 1951a).

En 1957 Lacan realiza un análisis similar de la cura por Freud de la joven homosexual (Freud, 1920a). Entiende que, al interpretar el sueño de la mujer como expresivo de un deseo de engañarlo, Freud se estaba centrando en la dimensión imaginaria de la transferencia, y no en la dimensión simbólica (S4, 135). Es decir que Freud interpretó el sueño como algo dirigido a él personalmente, y no como algo dirigido al Otro. Lacan considera que Freud lo hizo porque la mujer le resultaba atractiva y porque se identificaba con el padre de esta paciente (S4, 106-9). Una vez más, la contratransferencia de Freud llevó la cura a un final prematuro, aunque en este caso fue Freud quien decidió ponerle término.

Podría parecer que de estos ejemplos surge que Lacan concuerda con los analistas que sostienen que el análisis didáctico debe procurarle al profesional la capacidad para trascender todas sus reacciones afectivas al paciente. Sin embargo, Lacan rechaza absolutamente este punto de vista, y lo descarta como un "ideal estoico" (S8, 219). El análisis didáctico no lleva al analista más allá de la pasión, y creer esto supone pensar que todas las pasiones provienen del inconsciente, una idea que Lacan rechaza. En todo caso, cuanto mejor analizado esté el analista, más probable es que se enamore francamente o sienta una franca aversión por el o la analizante (S8, 220). Entonces, si el analista no actúa sobre la base de estos sentimientos, ello no se debe a que el análisis didáctico haya drenado sus pasiones, sino a que le ha otorgado un deseo que es incluso más fuerte que esas pasiones, un deseo que Lacan llama DESEO DEL ANALISTA (S8, 220-1).

Por lo tanto, Lacan no rechaza enteramente la posición de Paula Heimann. Acepta que los analistas tienen sentimientos respecto de sus pacientes, y que a veces el analista puede dirigir mejor la cura si reflexiona sobre esas reacciones. Por ejemplo, si Freud hubiera meditado un poco más sobre sus sentimientos respecto de la joven homosexual, podría haber evitado interpretar el sueño de esa paciente como un mensaje dirigido directamente a él (S4, 108).

> Nadie ha dicho nunca que el analista no debe experimentar sentimientos respecto de su paciente. Pero no sólo tiene que saber no ceder a ellos, mantenerlos en su lugar, sino también cómo usarlos adecuadamente en su técnica.
>
> (S1, 32)

De modo que, si la contratransferencia es condenada por Lacan, ello se debe a que él no la define en función de los afectos experimentados por el analista, sino como el fracaso del analista en el uso adecuado de tales afectos.

En la década de 1960 Lacan se vuelve muy crítico del término "contratransferencia". Dice que supone una relación simétrica entre el analista y el analizante, pero la transferencia no es de ningún modo una relación simétrica. Cuando se habla de la posición del analista, el empleo de la palabra "contratransferencia" resulta al mismo tiempo engañoso e innecesario; basta con referirse a los diferentes modos en que analista y analizante están implicados en la transferencia (S8, 233). "La transferencia es un fenómeno en el cual el sujeto y el psicoanalista están incluidos por igual. Dividirlo en términos

de transferencia y contratransferencia [...] no es más que un modo de evitar la esencia de la cuestión" (S11, 231).

COSA (*CHOSE, THING*)

La discusión por Lacan de "la Cosa" constituye uno de los temas centrales del seminario de 1959-60, donde él emplea la expresión francesa *la Chose* intercambiable con la expresión alemana *das Ding*. Este término opera en dos contextos principales.

1. El contexto de la distinción freudiana entre "representaciones de palabras" (*Wortvorstellungen*) y "representaciones de cosas" (*Sachvorstellungen*). Esta distinción se destaca en los escritos metapsicológicos de Freud, en los cuales sostiene que los dos tipos de representación están ligados en el sistema preconsciente-consciente, mientras que en el sistema inconsciente sólo se encuentran representaciones de cosas (Freud, 1915e). A algunos contemporáneos de Lacan les pareció que esto contradecía las teorías lacanianas sobre la naturaleza lingüística del inconsciente. Lacan rebatió esas objeciones señalando que en alemán "cosa" se dice de dos maneras: *das Ding* y *die Sache* (véase S7, 62-3, 44-5). Freud utiliza habitualmente esta última palabra para referirse a las representaciones de cosas en el inconsciente, y dice Lacan que, aunque en un nivel las *Sachvorstellungen* y las *Wortvorstellungen* son opuestas, en el nivel simbólico "van juntas". *Die Sache* es la representación de una cosa en el orden simbólico, opuesta a *das Ding*, que es la cosa en su "muda realidad" (S7, 55), la cosa en lo real, que es "el más-allá-del-significado" (S7, 54). Las representaciones de cosas que se encuentran en el inconsciente, por lo tanto, siguen siendo fenómenos lingüísticos, opuestos a *das Ding*, que está enteramente fuera del lenguaje y fuera del inconsciente. "La Cosa se caracteriza por el hecho de que para nosotros es imposible imaginarla" (S7, 125). El concepto lacaniano de la Cosa como una x inconocible, que está más allá de la simbolización, tiene una clara afinidad con la "cosa en sí" kantiana.

2. El contexto del GOCE. Tanto como objeto de lenguaje, *das Ding* es el objeto del deseo. Es el objeto perdido que debe volver continuamente a reencontrarse, es el Otro prehistórico, inolvidable (S7, 53): en otras palabras, el objeto prohibido del deseo incestuoso, la madre (S7, 67). El principio de placer es la ley que mantiene al sujeto a una cierta distancia de la Cosa (S7, 58, 63), haciendo que gire en torno de ella sin alcanzarla nunca (S7, 95). La Cosa se le presenta entonces al sujeto como su Bien Soberano, pero si el sujeto transgrede el principio de placer y alcanza este Bien, lo experimenta como sufrimiento/mal (Lacan juega con la palabra francesa *mal*, que puede significar "mal" y también "sufrimiento"; véase S7, 179), porque el sujeto "no puede soportar el bien extremo que *das Ding* puede brindarle" (S7, 73). Tiene entonces la suerte de que la Cosa sea habitualmente inaccesible (S7, 159).

Después del seminario de 1959-60, *das Ding* desaparece casi por completo de la obra de Lacan. No obstante, las ideas asociadas con ella proporcionan los rasgos esenciales de los nuevos desarrollos del concepto del OBJETO *a* tal como Lacan lo elabora desde 1963 en adelante. Por ejemplo, el objeto *a* es rodeado por la pulsión (S11, 168), y es visto como la causa del deseo, así como *das Ding* se considera "la causa de las pasiones humanas fundamentales" (S7, 97). Asimismo, el hecho de que la Cosa no sea el objeto imaginario, sino que está firmemente en el registro de lo real (S7, 112), y no obstante es "aquello que en lo real sufre del significante" (S7, 125), anticipa la transición del pensamiento lacaniano, desde 1963 en adelante, hacia la localización del objeto *a*, cada vez más, en el registro de lo real.

CUATERNARIO (*QUATERNAIRE, QUATERNARY*)

Un cuaternario es una estructura que comprende cuatro elementos. Aunque el rechazo de Lacan por los esquemas dualistas en favor de un énfasis en las estructuras triangulares de lo simbólico involucra el predominio de los sistemas triádicos en su obra (véase RELACIÓN DUAL), él también insiste en la importancia de los esquemas cuádruples: "Desde la introducción del inconsciente, en la construcción de un ordenamiento subjetivo siempre se ha requerido una estructura cuatripartita" (Ec, 774).

El énfasis en el cuaternario se destaca por primera vez en la obra de Lacan a principios de la década de 1950, y quizás en razón de la influencia de Claude Lévi-Strauss, cuyo estudio sobre la estructura del avunculado demuestra que la unidad básica del parentesco tiene un mínimo de cuatro términos (Lévi-Strauss, 1945). En un artículo de 1953 que aborda el

"mito individual" (otra referencia a Lévi-Strauss) del neurótico, Lacan señala que "dentro del neurótico hay una situación de cuarteto" (Lacan, 1953b, 231), y añade que este cuarteto puede demostrar las particularidades de cada caso de neurosis con más rigor que la tradicional tematización triangular del complejo de Edipo (Lacan, 1953b, 232). Llega a la conclusión de que "todo el esquema Edipo tiene que ser reexaminado" (Lacan, 1953b, 235). Así, además de los tres elementos del complejo de Edipo (la madre, el hijo, el padre), Lacan habla a menudo de un cuarto elemento; a veces dice que este cuarto elemento es la MUERTE (Lacan 1953b, 237; S4, 431), y otras veces que es el FALO (S3, 319).

En 1955 Lacan compara la cura psicoanalítica con el bridge, "un juego para cuatro jugadores" (E, 139; véase E, 229-30). El mismo año describe un cuaternario constituido por una estructura triádica más un cuarto elemento (la LETRA) que circula entre los otros tres (Lacan, 1955a).

Otras estructuras cuaternarias importantes que aparecen en la obra de Lacan son el ESQUEMA L (que tiene cuatro nodos), las cuatro pulsiones parciales y sus cuatro objetos parciales correspondientes, y los cuatro discursos (cada uno de los cuales tiene cuatro símbolos asignados a cuatro lugares). Lacan enumera asimismo "cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis" (Lacan, 1964a), y habla del *SINTHOME* como un cuarto anillo que impide que se separen los otros tres del NUDO BORROMEO (los tres órdenes de lo real, lo simbólico y lo imaginario).

CUERPO FRAGMENTADO (*CORPS MORCELÉ, FRAGMENTED BODY*)

La idea del cuerpo fragmentado es uno de los primeros conceptos originales que aparecen en la obra de Lacan, y está estrechamente vinculado al ESTADIO DEL ESPEJO. En el estadio del espejo, el infante ve su reflejo en el espejo como un todo/síntesis, lo cual, por contraste, determina que perciba como dividido y fragmentado su propio cuerpo (que en esa etapa carece todavía de coordinación motriz). La angustia provocada por esta sensación de fragmentación impulsa la identificación con la imagen especular, que lleva a formar el yo. No obstante, la anticipación de un yo sintético es en adelante amenazada de modo continuo por el recuerdo de esa sensación de fragmentación, que se manifiesta en las "imágenes de castración, emasculación, mutilación, desmembramiento, dislocación, evisceración, devoramiento, estallido del cuerpo", que acosan la imaginación humana (E, 11). Estas imágenes aparecen típicamente en los sueños y asociaciones del analizante en una fase particular de la cura, a saber: el momento en que surge su agresividad en la transferencia negativa. Este momento es un importante signo temprano de que la cura progresa en la dirección correcta, es decir, hacia la desintegración de la unidad rígida del yo (Lacan, 1951b, 13).

En un sentido más general, el cuerpo fragmentado no designa sólo las imágenes del cuerpo físico, sino también cualquier sensación de fragmentación y de falta de unidad: "Él [el sujeto] es originalmente una colección incipiente de deseos –allí tienen el verdadero sentido de la expresión *cuerpo fragmentado*" (S3, 39). Cualquiera de estas sensaciones de falta de unidad amenaza la ilusión de síntesis que constituye el yo.

Lacan emplea también la idea del cuerpo fragmentado para explicar ciertos síntomas típicos de la histeria. Cuando una parálisis histérica afecta a una extremidad, no respeta la estructura fisiológica del sistema nervioso sino que refleja el modo en que está dividido el cuerpo en una "anatomía imaginaria". De esa manera, el cuerpo fragmentado se revela "en el nivel orgánico, en las líneas de fragilización que definen la anatomía fantasmática, tal como se presenta en los síntomas esquizoides y espasmódicos de la histeria" (E, 5).

CURA (*CURE, TREATMENT*)

El término "cura" designa la práctica del PSICOANÁLISIS en tanto opuesta a su teoría. Aunque el psicoanálisis heredó esta palabra de la medicina, en la teoría psicoanalítica lacaniana ha adquirido un sentido específico, totalmente distinto del uso médico. En particular, la meta de la cura psicoanalítica no es según Lacan "sanar" o "curar" en el sentido de producir una psique perfectamente sana. Las estructuras clínicas (neurosis, psicosis y perversión) son consideradas esencialmente "incurables", y el tratamiento analítico se propone simplemente llevar al analizante a articular su verdad.

Dice Lacan que la cura es un proceso con una dirección definida, una progresión estructural con principio, medio y fin (véase FIN DE

ANÁLISIS). El principio, o "punto de entrada en la situación analítica", es un contrato o "pacto" entre analista y analizante, que incluye el acuerdo de este último en cumplir con la regla fundamental. A continuación de la consulta inicial, se realizan una serie de entrevistas preliminares cara a cara, que tienen varios propósitos. Primero, permiten constituir un síntoma propiamente psicoanalítico, en lugar de la vaga conexión de motivos de consulta que suele llevar el paciente. Segundo, dan tiempo para desarrollar la transferencia. Tercero, permiten que el analista determine si se trata realmente o no de una demanda de análisis, y también que genere una hipótesis sobre la estructura clínica del analizante.

Después de las entrevistas preliminares, la cura ya no se realiza cara a cara, sino con el analizante tendido en el diván y el analista sentado detrás de él, fuera de su campo de visión (el diván no se emplea en la cura de pacientes psicóticos). A medida que el analizante asocia libremente, elabora los significantes que lo han determinado en su historia y es impulsado por el proceso mismo del habla a articular algo de su deseo. Éste es un proceso dinámico que involucra un conflicto entre una fuerza que impulsa el tratamiento (véase TRANSFERENCIA, DESEO DEL ANALISTA) y otra fuerza opuesta que bloquea el proceso (véase RESISTENCIA). La tarea del analista consiste en dirigir el proceso (no en dirigir al paciente), y en volver a ponerlo en movimiento cuando se atasca.

D

DEFENSA (*DÉFENSE, DEFENCE*)

Desde sus primeros trabajos, Freud ubicó el concepto "defensa" en el núcleo de su teoría de las neurosis. Se llama defensa la reacción del yo a ciertos estímulos interiores que percibe como peligrosos. Aunque más tarde Freud postuló la existencia de diferentes "mecanismos de defensa" además de la REPRESIÓN (véase Freud, 1926d), dejó en claro que la represión es singular, en el sentido de que es constitutiva del inconsciente. Anna Freud intentó clasificar algunos de estos mecanismos en su libro *The Ego and the Mechanisms of Defence* (1936).

Lacan es muy crítico del modo en que Anna Freud y la psicología del yo interpretan el concepto de defensa. Sostiene que lo confunden con el concepto de RESISTENCIA (Ec, 335). Por esta razón pide cautela, y prefiere no centrar en torno a la defensa su idea de la cura psicoanalítica. Cuando discute la defensa, la opone a la resistencia: mientras que las resistencias son respuestas imaginarias transitorias a intrusiones de lo simbólico, y están del lado del objeto, las defensas son estructuras simbólicas más permanentes de la subjetividad (a las que Lacan denomina habitualmente FANTASMA, y no defensa). Esta distinción trazada entre la resistencia y la defensa difiere mucho de la que utilizan otras escuelas psicoanalíticas (en los casos en que de algún modo la plantean); esas escuelas tienden a considerar las defensas como fenómenos transitorios, y las resistencias como más estables.

Para Lacan, la oposición entre deseo y defensa es dialéctica. En 1960 sostuvo que, lo mismo que el neurótico, el perverso "se defiende en su deseo", puesto que "el deseo es una defensa (*défense*), una prohibición (*défense*) que veda ir más allá de cierto límite en el goce" (E, 322). En 1964 añade: "Desear involucra una fase defensiva que lo hace idéntico a no querer desear" (S11, 235).

DELIRIO (*DÉLIRE, DELUSION*)

La psiquiatría define habitualmente los delirios como creencias falsas, firmes e incorregibles, incongruentes con información de que se dispone y con las creencias del grupo social del sujeto (véase American Psychiatric Association, 1987, 395; Hughes, 1981, 206). Los delirios son el rasgo clínico central de la PARANOIA, y pueden ir desde ideas simples hasta redes complejas de creencias (denominadas sistemas delirantes).

En términos lacanianos, al paranoico le falta el NOMBRE-DEL-PADRE, y el delirio es el intento de llenar el agujero que ha dejado en el universo simbólico la ausencia de este significante primordial. De modo que no constituye la "enfermedad" en sí, sino, por el contrario, el intento del paranoico por curarse, por sustraerse al derrumbe del universo simbólico mediante una formación sustitutiva. Como lo comentó Freud en su obra sobre Schreber: "Lo que tomamos como producción patológica, la formación delirante, es en realidad el intento de recuperación, la reconstrucción" (Freud, 1911c, SE XII, 71).

Lacan subraya la importancia del delirio, y de que se preste mucha atención a su relato por el propio paciente psicótico. El delirio es una forma de discurso, y en consecuencia hay que entenderlo como "un campo de significación que ha organizado un cierto significante" (S3, 121). Por esta razón, todos los fenómenos delirantes "se clarifican con referencia a las funciones y la estructura de la palabra" (S3, 310).

La construcción delirante paranoide puede tomar muchas formas. Una forma común, el "delirio de persecución", gira en torno al Otro del Otro, un sujeto oculto que maneja los hilos del gran Otro (el orden simbólico) y controla nuestros pensamientos, conspira contra nosotros, nos vigila, etcétera.

DEMANDA (*DEMANDE, DEMAND*)

Los términos franceses *demander* y *demande* no tienen las asociaciones de exigencia y urgencia que suscita la palabra "demanda", y están quizá más cerca a "pedir" y "pedido". No obstante, las traducciones de Lacan emplean la voz "demanda" para mantener la congruencia con el original francés.

Aunque la palabra "demanda" sólo comienza a destacarse en la obra de Lacan a partir de 1958, en el seminario de 1956-57 ya aparecen temas relacionados con ella. En ese seminario Lacan examina el llamado (*l'appel*), el grito que el bebé dirige a la madre (S4, 182). Dice Lacan que este grito (*cri*) no es sólo una señal instintiva sino que "está inserto en un mundo sincrónico de gritos organizados en un sistema simbólico" (S4, 188). Es decir que los gritos del infante se organizan en una estructura lingüística mucho antes de que el niño sea capaz de articular palabras reconocibles.

La naturaleza simbólica de los gritos del infante constituye el meollo del concepto lacaniano de "demanda", que Lacan introduce en 1958 en el contexto de su distinción entre la NECESIDAD, la demanda y el DESEO. Él sostiene que, puesto que el infante es incapaz de ejecutar las acciones específicas que satisfarían sus necesidades biológicas, tiene que expresarlas en forma vocal (con demandas) para que otro (la madre) realice aquellas acciones. El ejemplo primario de necesidad biológica es el hambre, que el niño articula en un grito (una demanda) para que la madre le dé de comer.

No obstante, como el objeto que satisface la necesidad del niño es provisto por otro, adquiere la importancia adicional de dar prueba del amor del Otro. En consecuencia, también la demanda cumple una doble función: además de expresar una necesidad, se convierte en una demanda de amor. Y así como la función simbólica del objeto como prueba de amor deja en la sombra su función real de satisfacer una necesidad, también la dimensión simbólica de la demanda (como una demanda de amor) eclipsa su función real (como articulación de la necesidad). Esta doble función da origen al deseo, puesto que las necesidades que la demanda expresa pueden satisfacerse, pero el anhelo de amor es incondicional e insatisfactible; por lo tanto, persiste como un resto, aun después de satisfechas las necesidades; este resto constituye el deseo.

De modo que la demanda está íntimamente vinculada al DESAMPARO inicial del sujeto humano. Al obligar al analizante a expresarse totalmente en la palabra, la situación psicoanalítica lo retrotrae a la posición del infante desamparado, alentando de tal modo la REGRESIÓN.

> Por la mediación de la demanda, todo el pasado se abre hasta la primera infancia. El sujeto nunca ha hecho nada que no sea demanda, de otro modo no podría haber sobrevivido, y nosotros precisamente lo seguimos desde allí.
>
> (E, 254)

Sin embargo, si bien la palabra del analizante es ya en sí misma una demanda (demanda de respuesta), esta demanda está apuntalada por otras más profundas (ser curado, ser revelado a sí mismo, convertirse en un analista) (E, 254). La cuestión de cómo el analista se compromete con estas demandas es crucial. Por cierto, él no intenta gratificar las demandas del analizante, pero tampoco se trata simplemente de frustrarlas (véase FRUSTRACIÓN).

En 1961 Lacan repiensa las diversas etapas de la organización libidinal como formas de demanda. La fase oral está constituida por la demanda de ser alimentado, que es una demanda hecha por el sujeto. En la fase anal no se trata de la demanda del sujeto sino de la demanda del Otro (el progenitor que disciplina al niño en el control de esfínteres) (S8, 238-46, 269). En estos dos estadios pregenitales la satisfacción de la demanda eclipsa el deseo. Sólo en la etapa genital el deseo llega a estar plenamente constituido (S8, 270).

DESAMPARO (*DÉTRESSE, HELPLESSNESS*)

El término "desamparo" (en alemán *Hilflosigkeit*) tiene un significado específico en la obra de Freud, donde designa el estado del recién nacido, incapaz de realizar las acciones específicas requeridas para satisfacer sus propias NECESIDADES, y por lo tanto completamente dependiente de otras personas (especialmente la MADRE).

El desamparo inicial del vástago humano se debe a su nacimiento prematuro, hecho señalado por Freud y que Lacan recoge en sus primeros escritos. En comparación con otros animales, por ejemplo los monos, la criatura humana es relativamente inmadura cuando nace, sobre todo en cuanto a la coordinación motriz. Esto

significa que depende de sus progenitores más que otros animales, y por un tiempo más prolongado.

Lacan sigue a Freud al destacar la importancia de la dependencia inicial del cachorro humano respecto de la madre. La originalidad de Lacan reside en el modo en que llama la atención sobre "el hecho de que esta dependencia es mantenida por un mundo de lenguaje" (E, 309). La madre interpreta los gritos del bebé como hambre, cansancio, soledad, etcétera, y determina retroactivamente su sentido (véase PUNTUACIÓN). El desamparo del niño contrasta con la omnipotencia de la madre, que puede decidir si satisfará o no las necesidades de la criatura (S4, 69, 185). El reconocimiento de este contraste genera un efecto depresivo en el niño (S4, 186).

Lacan utiliza también el concepto de desamparo para ilustrar la sensación de abandono y destitución subjetiva que siente el analizante en el FIN DE ANÁLISIS. "En el fin de un análisis didáctico el sujeto debe conocer y llegar al dominio y al nivel de la experiencia del desorden absoluto" (S7, 304). El fin de análisis no es entonces concebido por Lacan como la realización de alguna plenitud beatífica, sino todo lo contrario, como un momento en el que el sujeto se concilia con su soledad total. Sin embargo, mientras que el infante puede confiar en el auxilio de la madre, el analizante en el fin de análisis "no puede esperar la ayuda de nadie" (S7, 304). Si esta concepción de la cura psicoanalítica parece particularmente ascética, esto es lo que Lacan desea que parezca; como él mismo dice, el psicoanálisis es "una prolongada ascesis subjetiva" (E, 105).

DESARROLLO (*DÉVELOPPEMENT, DEVELOPMENT*)

La PSICOLOGÍA DEL YO presenta al psicoanálisis como una forma de psicología evolutiva, o psicología del desarrollo, subrayando la evolución en el tiempo de la sexualidad del niño. Según esta interpretación, Freud muestra de qué modo progresa el niño a través de las fases pregenitales (oral y anal) hasta la madurez de la etapa GENITAL.

En sus primeros trabajos, Lacan parece aceptar esta lectura evolutiva de Freud (que él denomina "geneticismo"), por lo menos en la cuestión del orden genético de los tres "complejos familiares" (Lacan, 1938) y en cuanto a las defensas del yo (E, 5). Incluso hasta 1950 toma en serio conceptos genéticos tales como el de "fijación objetal" y "estancamiento del desarrollo" (Ec, 148). No obstante, a principios de la década de 1950 comienza a adoptar una posición extremadamente crítica respecto del geneticismo, por diversas razones. Primero, el geneticismo presupone un orden natural del desarrollo sexual y no toma en cuenta la articulación simbólica de la sexualidad humana, ignorando de tal modo las diferencias fundamentales entre las pulsiones y los instintos. Segundo, se basa en un concepto lineal del TIEMPO, concretamente contradictorio con la teoría psicoanalítica al respecto. Finalmente, da por sentado que la síntesis final de la sexualidad es tanto posible como normal, mientras que para Lacan esa síntesis no existe. Por lo tanto, mientras que la psicología del yo y la TEORÍA DE LAS RELACIONES OBJETALES proponen el concepto de un estadio final del desarrollo psicosexual en el cual el sujeto llega a una relación "madura" con el objeto, descrita como relación genital, Lacan rechaza totalmente estas ideas. Él dice que ese estado de completud y madurez finales no es posible, porque el sujeto está irremediablemente escindido, y la metonimia del deseo es indetenible. Además, Lacan señala que "el objeto que corresponde a una etapa avanzada de la madurez instintual es un objeto redescubierto" (S4, 15); la denominada etapa final de madurez no es más que el encuentro con el objeto de las primeras satisfacciones del niño.

Lacan cuestiona la lectura geneticista de Freud, describiéndola como una "mitología de la maduración instintiva" (E, 54). Sostiene que las diversas "etapas" o "fases" analizadas por Freud (oral, anal y genital) no son fenómenos biológicos observables que se desarrollen naturalmente, como las etapas del desarrollo sensorial y motor, sino "estructuras obviamente más complejas" (E, 242). Las etapas pregenitales no son momentos ordenados cronológicamente del desarrollo del niño sino estructuras esencialmente intemporales, que se proyectan retroactivamente sobre el pasado; "son ordenadas en la retroacción del complejo de Edipo" (E, 197). Lacan descarta entonces todos los intentos de obtener pruebas empíricas de la secuencia de las fases psicosexuales mediante "la denominada observación directa del niño" (E, 242); y pone énfasis en la reconstrucción de tales etapas en el análisis de adulto: "Es comenzando con la experiencia del adulto como debemos abordar,

retroactivamente, *nachträglich* las experiencias supuestamente originales" (S1, 217). En 1961, Lacan concibe las fases pregenitales como formas de DEMANDA.

La compleja relación entre la emergencia cronológica de los fenómenos y la secuencia lógica de las estructuras es también ilustrada con referencia a la cuestión de la adquisición del lenguaje. Por un lado, los psicolingüistas han descubierto un orden natural de desarrollo, en el cual el infante progresa a lo largo de una secuencia de etapas predeterminadas biológicamente (balbuceo, seguido de la adquisición de fonemas, después de palabras aisladas, y a continuación de oraciones de complejidad creciente). Pero a Lacan no le interesa esta secuencia cronológica, puesto que ella sólo trata de "la emergencia, propiamente hablando, de un fenómeno" (S1, 179). Lo que le interesa a Lacan no es el fenómeno (la apariencia externa) del lenguaje, sino el modo en que el lenguaje posiciona al sujeto en una estructura simbólica. Con respecto a esto último, Lacan señala que "el niño ya tiene una apreciación inicial del simbolismo del lenguaje" mucho antes de poder hablar, "mucho antes de la aparición exteriorizada del lenguaje" (S1, 179; véase S1, 54). Pero la cuestión de cómo se produce esta "apreciación inicial" de lo simbólico es casi imposible de teorizar, puesto que no se trata de la adquisición gradual de un significante tras otro sino de la entrada, en términos "todo o nada", en un "universo" de significantes. Un significante es un significante sólo en virtud de su relación con otros significantes; por lo tanto es imposible adquirirlo de modo aislado. La transición a lo simbólico es siempre una creación *ex nihilo*, una discontinuidad radical entre un orden y otro, y nunca una cuestión de evolución gradual. Esta última expresión le resulta a Lacan particularmente desagradable, y advierte a sus discípulos que "se cuiden de ese registro del pensamiento conocido como evolucionismo" (S7, 213); él prefiere describir el cambio psíquico con metáforas de creación *ex nihilo*.

La oposición de Lacan a los conceptos de desarrollo y evolución no se basa en la negación del cambio psíquico en sí. Por el contrario, Lacan insiste en la historicidad de la psique, y considera la restauración de la fluidez y el movimiento psicológicos como meta de la cura psicoanalítica. Su oposición al concepto de desarrollo sólo refleja la desconfianza que le provocan todos los modelos normativos del cambio psíquico; el sujeto está envuelto en un proceso continuo de devenir, pero este proceso es amenazado, y no favorecido, si se le impone un modelo fijo "providencial" del desarrollo genético. Lacan sostiene que "en psicoanálisis, la historia es una dimensión diferente de la dimensión del desarrollo, y es una aberración tratar de reducir la primera a la última. La historia sólo procede fuera de ritmo con el desarrollo" (Ec, 875).

¿Qué hay que hacer entonces con las dos grandes "fases" que dominan la enseñanza de Lacan, el estadio del espejo y el complejo de Edipo? El estadio del espejo está claramente relacionado con un acontecimiento que se puede ubicar en un momento específico de la vida del niño (entre los seis y dieciocho meses), pero este acontecimiento sólo le interesa a Lacan porque ilustra la estructura esencialmente intemporal de la relación dual; es esta estructura lo que constituye el núcleo del estadio del espejo. (Resulta interesante observar que la palabra francesa *stade* puede entenderse tanto en términos temporales como espaciales, es decir, como una "etapa" o un "estadio", en el sentido de "recinto deportivo".) De modo análogo, mientras que Freud ubica el complejo de Edipo en una edad específica (entre el tercero y el quinto año de vida), Lacan concibe este complejo como una estructura triangular intemporal de la subjetividad. Se sigue de esto que para Lacan tiene poco interés preguntarse *cuándo* exactamente se constituye el yo, o *cuándo* entra el niño en el complejo de Edipo –cuestiones que han suscitado tantas controversias entre las otras escuelas psicoanalíticas–. Lacan admite que "el yo se constituye en un momento específico de la historia del sujeto" (S1, 115) y que en cierto momento se forma el complejo de Edipo, pero no le interesa indagar exactamente cuándo se producen esos hechos. Para el psicoanálisis no tiene importancia saber cuándo entra el niño en el orden simbólico. Lo único que importa es que antes de que lo haga es incapaz de hablar, y por lo tanto inaccesible para el psicoanálisis, y que después de haberlo hecho todo lo anterior a ese momento es transformado retroactivamente por el sistema simbólico.

DESCONOCIMIENTO (*MÉCONNAISSANCE, MÉCONNAISSANCE*)

La palabra francesa *méconnaissance* corresponde aproximadamente a los términos ingleses "*misunderstanding*" (incomprensión) y

"*misrecognition*" (no-reconocimiento). No obstante, la voz original francesa se deja por lo general sin traducir en las versiones en inglés, para que se advierta su estrecha relación con *connaissance* (CONOCIMIENTO). En el orden imaginario, el autoconocimiento (*me-connaissance*) es sinónimo de incomprensión (*méconnaissance*), porque el proceso de formación del YO en el estadio del espejo es al mismo tiempo la institución de la alienación respecto de la determinación simbólica del ser.

Así como constituye la estructura del autoconocimiento neurótico común, el desconocimiento es también la estructura del DELIRIO paranoico, descrito como un *méconnaissance systématique de la réalité* (Lacan, 1951b, 12). Esta homología estructural entre la constitución corriente del yo y los delirios paranoicos lleva a Lacan a describir todo conocimiento, sea neurótico o psicótico, como "conocimiento paranoico".

El desconocimiento debe distinguirse de la ignorancia, que es una de las tres pasiones (véase AFECTO). Mientras que la ignorancia es una pasión por la ausencia de conocimiento, el desconocimiento es un no-reconocimiento imaginario de un SABER simbólico que el sujeto posee en alguna parte.

> El desconocimiento no es ignorancia. El desconocimiento representa una cierta organización de afirmaciones y negaciones, a la cual está adherido el sujeto. Por lo tanto no puede concebirse sin un conocimiento relativo [...] Detrás de su desconocimiento seguramente tiene que haber una especie de conocimiento de lo que hay que desconocer.
>
> (S1, 167)

Una vez más, esto se aplica tanto a la construcción común del yo como a la paranoia. En el primer caso, el yo es básicamente un desconocimiento de los determinantes simbólicos de la subjetividad (el discurso del Otro, el inconsciente). En la paranoia, los delirios implican siempre una comprensión oscura de la verdad; "desconocer implica un reconocimiento, como es evidente en el desconocimiento sistemático, donde debe admitirse claramente que lo que se niega es de algún modo reconocido" (Ec, 165).

DESEO (*DÉSIR, DESIRE*)

El término lacaniano "*désir*" es el utilizado en las traducciones francesas de Freud para verter el alemán "*Wunsch*", que Strachey volcó en la *Standard Edition* como "*wish*". Por lo tanto, los traductores al inglés de Lacan enfrentan un dilema: ¿deben traducir *désir* por *wish*, que está más cerca del *Wunsch* de Freud, o bien por *desire*, que está más cerca de la palabra francesa, pero en la que falta la alusión a Freud? Todos los traductores al inglés de Lacan han optado por *desire*, porque esta palabra, como el término francés, da idea de una fuerza continua, que es esencial en el concepto lacaniano. Además esta voz inglesa implica las mismas alusiones al *Begierde* hegeliano que evoca el término francés, y por lo tanto retiene los matices filosóficos que son tan esenciales en el concepto lacaniano del deseo y hacen de él "una categoría mucho más amplia y más abstracta que cualquiera empleada por el propio Freud (Macey, 1995, 80).

Si existe algún concepto al que se le pueda asignar la posición central en el pensamiento de Lacan es el concepto de deseo. Lacan sigue a Spinoza al sostener que "el deseo es la esencia del hombre" (S11, 275; véase Spinoza, 1977, 128); el deseo es al mismo tiempo el corazón de la existencia humana y la preocupación central del psicoanálisis. No obstante, cuando Lacan habla del deseo no se refiere a cualquier clase de deseo, sino siempre al deseo inconsciente. Esto no se debe a que considere que el deseo consciente carece de importancia, sino sencillamente a que es el deseo inconsciente el que constituye el interés central del psicoanálisis. El deseo inconsciente es enteramente sexual; "los motivos del inconsciente se limitan [...] al deseo sexual [...] El otro gran deseo genérico, el del hambre, no está representado" (E, 142).

El objetivo de la cura psicoanalítica es llevar al analizante a reconocer la verdad sobre su deseo. No obstante, sólo es posible reconocer el propio deseo cuando se lo articula en la palabra: "Solamente una vez formulado, nombrado en presencia del otro, ese deseo, sea cual fuere, es reconocido en el pleno sentido del término" (S1, 183).

De allí que en psicoanálisis "lo importante es enseñar al sujeto a nombrar, articular, traer a la existencia este deseo" (S2, 228). Sin embargo, no se trata de buscar un nuevo medio de expresión para un deseo dado, pues esto implicaría una teoría expresionista del lenguaje. Por el contrario, al articular el deseo en la palabra, el analizante lo trae a la existencia:

> Que el sujeto llegue a reconocer y nombrar su

deseo: ésta es la acción eficaz del análisis. Pero no se trata de reconocer algo que estaría totalmente dado [...] Al nombrarlo, el sujeto crea, engendra, una nueva presencia en el mundo.

(S2, 228-9)

Pero hay un límite para la articulación del deseo en la palabra, debido a una fundamental "incompatibilidad entre el deseo y la palabra" (E, 275); esta incompatibilidad explica el carácter irreductible del inconsciente (es decir, el hecho de que el inconsciente no es *lo que no es conocido* sino *lo que no puede conocerse*). Aunque la verdad acerca del deseo está presente en alguna medida en toda palabra, la palabra nunca puede expresar la verdad *total* sobre el deseo; siempre que la palabra intenta articular el deseo, queda un resto, una demasía, que excede a la palabra.

Una de las más importantes críticas que hizo Lacan a las teorías psicoanalíticas de su época fue que ellas tendían a confundir el concepto de deseo con los conceptos relacionados de DEMANDA y NECESIDAD. En oposición a esta tendencia, Lacan insiste en distinguir estos conceptos. Esa distinción comienza a emerger en su obra en 1957 (véase S4, 100-1, 125), pero sólo cristaliza en 1958 (Lacan, 1958c).

La necesidad es un INSTINTO puramente biológico, un apetito que surge de los requerimientos del organismo, y que se elimina por completo (aunque sólo temporariamente) cuando es satisfecho. El sujeto humano, que nace en un estado de DESAMPARO, es incapaz de satisfacer sus propias necesidades, y por lo tanto depende del Otro para que lo ayude a hacerlo. A fin de lograr la ayuda del Otro, el infante tiene que expresar sus necesidades vocalmente; la necesidad tiene que articularse como demanda. Las demandas primitivas del infante pueden ser sólo gritos inarticulados, pero sirven para llevar al Otro a atender las necesidades del niño. Sin embargo, la presencia del Otro pronto adquiere importancia por sí misma, una importancia que va más allá de la satisfacción de la necesidad, puesto que esa presencia simboliza el amor del Otro. De modo que la demanda asume pronto una doble función: sirve como articulación de la necesidad y como demanda de amor. Pero, si bien el Otro puede proporcionar los objetos que el sujeto requiere para satisfacer sus necesidades, no puede proporcionar ese amor incondicional que el sujeto anhela. Por lo tanto, incluso después de que hayan sido satisfechas las necesidades articuladas en la demanda, el otro aspecto de la demanda, el anhelo de amor, subsiste insatisfecho, y este resto es el deseo. "El deseo no es el apetito de satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de sustraer el primero de la segunda" (E, 287).

De modo que el deseo es el excedente producido por la articulación de la necesidad en la demanda; "El deseo comienza a tomar forma en el margen en el cual la demanda se separa de la necesidad" (E, 311). A diferencia de una necesidad, que puede ser satisfecha y deja de motivar al sujeto hasta que surge otra necesidad, el deseo no puede ser satisfecho; es constante en su presión, y eterno. La realización del deseo no consiste en "satisfacerlo" sino en reproducirlo como deseo. La distinción que traza Lacan entre necesidad y deseo, que sustrae totalmente el concepto de deseo del reino de la biología, recuerda mucho la distinción de Kojève entre el deseo animal y el deseo humano: el deseo es distintivamente humano cuando se dirige hacia el deseo de otro, o hacia un objeto que es "perfectamente inútil desde el punto de vista biológico" (Kojève, 1947, 6).

Es importante diferenciar el deseo de las pulsiones. Aunque uno y otras pertenecen al campo del Otro (al contrario del amor), el deseo es uno, mientras que las pulsiones son muchas. En otras palabras, las pulsiones son las manifestaciones particulares (parciales) de una fuerza única denominada deseo (aunque también puede haber deseos que no se manifiesten en las pulsiones: véase S11, 243). Hay un solo objeto de deseo, el OBJETO *a*, representado por una variedad de objetos parciales en diferentes pulsiones parciales. El objeto *a* no es el objeto hacia el que tiende el deseo, sino la causa del deseo. El deseo no es una relación con un objeto, sino la relación con una FALTA.

Una de las fórmulas más reiteradas de Lacan es: "El deseo humano es el deseo del Otro" (S11, 235). Esta fórmula puede entenderse de muchos modos complementarios, entre los cuales los siguientes son los más importantes.

1. El deseo es esencialmente "deseo del deseo del Otro", lo que significa deseo de ser objeto del deseo de otro, y deseo de reconocimiento por otro. Lacan toma esta idea de Hegel, vía Kojève, quien dice:

El deseo es humano solamente si uno desea, no el cuerpo, sino el deseo del otro [...] es decir, si quiere ser "deseado" o "amado", o más bien "reconocido" en su valor humano [...] En otras palabras, todo De-

seo humano, antropogénico [...] es como en última instancia una función del deseo de "reconocimiento".
(Kojève, 1947, 6)

A continuación Kojève sostiene (siempre siguiendo a Hegel) que, para lograr el reconocimiento deseado, el sujeto tiene que arriesgar su propia vida en una lucha de puro prestigio (véase AMO). El hecho de que el deseo es esencialmente deseo de ser el objeto del deseo de otro queda claramente ilustrado en el primer "tiempo" del complejo de Edipo, en el que el sujeto desea ser el falo para la madre.

2. El sujeto desea *qua* Otro (E, 312): es decir que el sujeto desea desde el punto de vista de otro. El efecto de esto es que "el objeto del deseo humano [...] es esencialmente un objeto deseado por algún otro" (Lacan, 1951b, 12). Lo que hace deseable un objeto no es ninguna cualidad intrínseca de la cosa en sí sino simplemente el hecho de que es deseado por otro. El deseo del Otro es entonces lo que hace a los objetos equivalentes e intercambiables; esto "tiende a reducir la importancia especial de cualquier objeto particular, pero al mismo tiempo saca a luz la existencia de objetos innumerables" (Lacan, 1951b, 12).

Esta idea también proviene de la lectura de Hegel por Kojève; dice Kojève que "el deseo dirigido hacia un objeto natural sólo es humano en la medida en que es 'mediado' por el Deseo de otro dirigido hacia el mismo objeto: es humano desear lo que los otros desean, porque ellos lo desean" (Kojève, 1947, 6). La razón de este hecho vuelve al punto anterior en cuanto a que el deseo humano es deseo de reconocimiento; al desear lo que desea otro, puedo hacer que el otro reconozca mi derecho a poseer ese objeto, y de tal modo lograr que el otro reconozca mi superioridad sobre él (Kojève, 1947, 40).

Este rasgo universal del deseo es especialmente evidente en la histeria; histérico es alguien que sostiene el deseo de otra persona, que convierte el deseo de otro en el suyo propio (por ejemplo, Dora desea a Frau K. porque se identifica con Herr K., y de tal modo se apropia del deseo percibido de él; S4, 134; véase Freud, 1905e). Por lo tanto, lo que importa en el análisis de una histérica no es descubrir el objeto de su deseo sino descubrir el lugar desde el cual ella desea (el sujeto con el que ella se identifica).

3. El deseo es deseo *del* Otro (juego con la ambigüedad de la preposición "de"). El deseo fundamental es el de desear incestuosamente a la madre, el Otro primordial (S7, 67).

4. El deseo es siempre "el deseo de alguna otra cosa" (E, 167), puesto que es imposible desear lo que uno ya tiene. El objeto de deseo es continuamente pospuesto, por lo cual el deseo es una METONIMIA (E, 175).

5. El deseo surge originalmente en el campo del Otro, es decir, en el inconsciente.

El punto más importante que se desprende de la frase de Lacan es que el deseo es un producto social. No es el asunto privado que parece ser sino que siempre se constituye en una relación dialéctica con los deseos percibidos de otros sujetos. La primera persona que ocupa el lugar del Otro es la madre, y al principio el niño está a merced del deseo de ella. Sólo cuando el Padre articula el deseo con la ley, mediante la castración de la madre, queda el sujeto liberado de su sujeción a los caprichos del deseo de ella (véase COMPLEJO DE CASTRACIÓN).

DESEO DEL ANALISTA (*DÉSIR DE L'ANALYSTE, DESIRE OF THE ANALYST*)

La frase "deseo del analista" es una expresión ambigua que en la obra de Lacan parece oscilar entre dos significados:

Un deseo atribuido al analista

Así como el analizante le atribuye un saber al analista, también le atribuye deseo. Por lo tanto, el analista no es sólo un SUJETO SUPUESTO SABER sino también un "sujeto que se supone que desea". Por lo tanto, la expresión "deseo del analista" no se refiere al deseo real de la psíque del analista sino al deseo que el analizante le atribuye.

En el curso de la cura, la tarea del analista consiste en hacer imposible que el analizante esté seguro de saber qué es lo que el analista quiere de él; el analista debe asegurarse de que su deseo "siga siendo una x" para el analizante (S11, 274). De este modo, el deseo que se le supone al analista se convierte en la fuerza impulsora del proceso analítico, puesto que mantiene al analizante trabajando, tratando de descubrir qué es lo que el analista quiere de él; "el deseo del analista es en última instancia lo que opera en psicoanálisis" (Ec, 854). Al presentar al analizante un deseo enigmático, el analista ocupa la posición del Otro, al que el

sujeto le pregunta *Che vuoi?* ("¿Qué quieres de mí?"), con el resultado de que en la transferencia emerge el fantasma fundamental del sujeto.

Un deseo propio del analista

El otro sentido de la frase "deseo del analista" se refiere al deseo que debe animar al analista en el modo de dirigir la cura. Es más fácil de definir en términos negativos que en términos positivos. No se trata por cierto de un deseo de lo imposible (S7, 300). Tampoco es un deseo de "hacer bien" o "curar"; por el contrario, es "un no-deseo de curar" (S7, 218). No es el deseo de que el analizante se identifique con el analista; "el deseo del analista [...] tiende hacia una dirección que es la opuesta exacta a la identificación" (S11, 274). El analista no desea esa identificación, sino que en la cura emerja la verdad propia y singular del analizante, una verdad que es absolutamente distinta de la del analista; el deseo del analista es entonces "un deseo de obtener una diferencia absoluta" (S11, 276). Con este sentido de "un deseo propio del analista" Lacan quiere situar la cuestión del deseo del analista en el corazón de la ética del psicoanálisis.

¿Cómo llega el analista a ser guiado por el deseo propio de su función? Según Lacan, esto sólo se logra por medio de un análisis didáctico. El requerimiento esencial, la condición *sine qua non* para convertirse en analista, es pasar uno mismo por una cura analítica. En el curso de este tratamiento habrá una mutación de la economía del deseo en el aspirante; su deseo será reestructurado, reorganizado (S8, 221-2). Sólo si esto sucede podrá funcionar propiamente como analista.

DESLIZAMIENTO/DESLIZARSE (*GLISSEMENT/GLISSER, SLIP*)

Lacan emplea el verbo "deslizarse" (y el sustantivo correspondiente, "deslizamiento") para describir la relación inestable que existe entre el significante y el significado. Estos términos subrayan entonces el diferente modo de concebir la SIGNIFICACIÓN en Saussure y Lacan; para Saussure la significación era un vínculo estable entre el significante y el significado, pero para Lacan es una relación inestable, fluida. Resulta imposible establecer un lazo estable, de uno a uno, entre los significantes y los significados, y Lacan simboliza este hecho trazando una barra entre ellos en el algoritmo saussureano (véase la figura 17, pág. 178). El significado se desliza, y estos deslizamientos bajo la barra del algoritmo saussureano generan un movimiento continuo (E, 154), un movimiento que es sólo temporariamente detenido por los PUNTOS DE ALMOHADILLADO. Cuando no hay suficientes puntos de almohadillado, como en la PSICOSIS, el deslizamiento de la significación es interminable, y los sentidos estables se disuelven totalmente.

DIALÉCTICA (*DIALECTIQUE, DIALECTIC*)

El término "dialéctica" se originó en la Antigüedad griega; para los griegos designaba (entre otras cosas) un procedimiento discursivo en el cual se interroga al oponente en un debate de un modo tal que se sacan a luz las contradicciones de su discurso. Ésta es la táctica que Platón atribuye a Sócrates, quien en la mayoría de los diálogos comienza por reducir a su interlocutor a un estado de confusión y desamparo. Lacan lo compara con la primera etapa de la cura psicoanalítica, en la que el analista fuerza al analizante a enfrentar las contradicciones y lagunas de su relato. No obstante, así como Sócrates procedía a continuación a extraer la verdad de los enunciados confusos de su interlocutor, también el analista procede a extraer la verdad de las asociaciones libres del analizante (véase S8, 140). Lacan dice que "el psicoanálisis es una experiencia dialéctica" (Ec, 216), puesto que el analista tiene que comprometer al analizante en una "operación dialéctica" (S1, 278). Sólo por medio de "un proceso dialéctico incesante" puede el analista subvertir las discapacitantes ilusiones de permanencia y estabilidad del yo, de la misma manera que los diálogos socráticos (Lacan, 1951b, 12).

Aunque la dialéctica se originó entre los filósofos griegos, su predominio en la filosofía moderna se debe a la revitalización del concepto en el siglo XVIII por los idealistas poskantianos Fichte y Hegel, quienes concibieron la dialética como una tríada de tesis, antítesis y síntesis. Para Hegel, la dialéctica es tanto un método de exposición como la estructura misma del progreso histórico. En la *Fenomenología del espíritu* (1807), Hegel describe el progreso de la conciencia hacia el saber absoluto por medio de una serie de confrontaciones en-

tre elementos opuestos. Cada confrontación se resuelve mediante una operación denominada *Aufhebung* (palabra que se suele traducir como "superación"), en la cual, a partir de la oposición de tesis y antítesis, se genera una nueva idea (la síntesis); la síntesis simultáneamente anula, conserva y eleva esta oposición a un nivel más alto.

El modo particular en que Lacan se apropia de la dialéctica hegeliana debe mucho a Alexandre Kojève, a cuyas conferencias sobre Hegel él asistió en París en la década de 1930 (véase Kojève, 1947). Siguiendo a Kojève, Lacan pone mucho énfasis en las etapas particulares de la dialéctica en la cual el AMO se enfrenta con el esclavo, y en el modo en que el DESEO se constituye dialécticamente mediante una relación con el deseo del Otro. Utilizando el caso Dora para ilustrar este punto, Lacan muestra de qué modo la cura psicoanalítica progresa hacia la verdad por una serie de inversiones dialécticas (Lacan, 1951a). También usa el concepto de *Aufhebung* cuando explica que el orden simbólico puede simultáneamente anular, conservar y elevar un objeto imaginario (el falo imaginario) al estatuto de significante (el falo simbólico); el FALO se convierte entonces en "el significante de esta *Aufhebung* en sí, que él inaugura mediante su desaparición" (E, 288).

Pero entre la dialéctica hegeliana y la lacaniana hay también importantes diferencias. Para Lacan no existe ninguna síntesis final como la que representa el concepto hegeliano del saber absoluto; la irreductibilidad del inconsciente representa la imposibilidad de ese saber absoluto. Lacan dice, entonces, que "la *Aufhebung* es uno de esos lindos sueños de la filosofía" (S20, 79). Esta negación de la síntesis final subvierte el concepto mismo de progreso. Lacan contrasta su propia versión de la *Aufhebung* con la versión de Hegel, y sostiene que él reemplaza la idea hegeliana del PROGRESO por "las vicisitudes de una falta" (Ec, 837).

DIFERENCIA SEXUAL (*SEXUAL DIFFERENCE*)

La frase "diferencia sexual", que ha adquirido prominencia en el debate entre el psicoanálisis y el feminismo, no forma parte del vocabulario teórico de Freud ni de Lacan. Freud habla sólo de la *distinción* anatómica entre los sexos, y sus consecuencias psíquicas (Freud, 1925d); Lacan habla de la *posición* sexual y la *relación* sexual, y ocasionalmente de la *diferenciación* de los sexos (S4, 153). Sin embargo, tanto Freud como Lacan abordan la cuestión de la diferencia sexual, y dedicamos una entrada a esta expresión porque reúne un conjunto importante de temas lacanianos relacionados, y porque constituye un foco importante para los enfoques feministas del pensamiento lacaniano (véase Brennan, 1989; Gallop, 1982; Grosz, 1990; Mitchell y Rose, 1982).

Uno de los presupuestos básicos que subtienden la obra de Freud es que, así como existen ciertas diferencias físicas entre hombres y mujeres, también hay diferencias psíquicas. En otras palabras, ciertas características psíquicas pueden denominarse "masculinas", y otras pueden llamarse "femeninas". Freud no intenta dar ninguna definición formal de estos términos (una tarea imposible; Freud, 1920a, SE XVIII, 171), y se limita a describir la adquisición por el sujeto humano de características psíquicas masculinas o femeninas. No se trata de algo instintivo o natural, sino de un proceso complejo en el cual las diferencias anatómicas interactúan con factores sociales y psíquicos. Todo el proceso gira en torno al COMPLEJO DE CASTRACIÓN, en el cual el varón teme ser privado del pene, y la niña, que supone que ya ha sido privada del suyo, desarrolla la envidia del pene.

Siguiendo a Freud, Lacan también aborda el problema de cómo el niño llega a convertirse en un sujeto sexuado. Para Lacan la masculinidad y la feminidad no son esencias biológicas sino posiciones simbólicas, y la asunción de una de ellas es fundamental para la construcción de la subjetividad; el sujeto es esencialmente un sujeto sexuado. "Hombre" y "mujer" son dos significantes que representan estas dos posiciones subjetivas (S20, 34).

Tanto para Freud como para Lacan, la criatura ignora al principio la diferencia sexual, y por lo tanto no puede asumir una posición sexual. Sólo cuando descubre la diferencia sexual en el complejo de castración puede comenzar a tomar una posición sexual. Freud y Lacan ven por igual este proceso de adopción de una posición sexual como estrechamente vinculado al COMPLEJO DE EDIPO, pero difieren en cuanto a la naturaleza precisa de ese vínculo. Para Freud la posición sexual del sujeto es determinada por el sexo del progenitor con el que se identifica en el complejo de Edipo (si el sujeto se identifica con el padre adopta una posición masculina; la identificación con la madre entraña la asunción de una posición femenina). Para Lacan, sin em-

bargo, el complejo de Edipo siempre envuelve la identificación simbólica con el Padre, y por lo tanto la identificación edípica no puede determinar la posición sexual. De modo que, siempre siguiendo a Lacan, no es la identificación sino la relación del sujeto con el FALO lo que determina la posición sexual.

Esta relación puede ser de "tener" o "no tener"; los hombres tienen el falo simbólico, y las mujeres no (o, para ser más preciso, los hombres "no son sin tenerlo" [*ils ne sont pas sans l'avoir*]). La asunción de una posición sexual es fundamentalmente un acto simbólico, y la diferencia entre los sexos sólo puede concebirse en el plano simbólico (S4, 153):

> Es en la medida en que la función del hombre y la mujer está simbolizada, es en la medida en que es literalmente desarraigada del dominio de lo imaginario y situada en el dominio de lo simbólico, que cualquier posición sexual normal, completada, se realiza. (S3, 177)

No obstante, no hay ningún significante de la diferencia sexual como tal que le permita al sujeto simbolizar plenamente las funciones del hombre y la mujer, y por lo tanto es imposible alcanzar una "posición sexual [plenamente] normal, terminada". La identidad sexual del sujeto es siempre más bien precaria, una fuente de autoindagación perpetua. La pregunta por el propio sexo ("¿soy un hombre o una mujer?") es la pregunta que define la HISTERIA. El "otro sexo" misterioso es siempre la mujer, tanto para los hombres como para las mujeres, y en consecuencia la pregunta histérica ("¿qué es una mujer?") es la misma para los histéricos varones y mujeres (S3, 178).

Aunque la anatomía/BIOLOGÍA del sujeto desempeña un papel en la cuestión de cuál posición sexual adoptará, es un axioma fundamental de la teoría psicoanalítica que la anatomía no determina la posición sexual. Hay una ruptura entre el aspecto biológico de la diferencia sexual (por ejemplo, en el nivel de los cromosomas), que está relacionada con la función reproductiva de la sexualidad, y el inconsciente, en el cual esta función reproductiva no está representada. En vista de la no-representación de la función reproductiva de la sexualidad en el inconsciente, "En la psique no hay nada mediante lo cual el sujeto pueda situarse como un ser macho o hembra" (S11, 204). En el orden simbólico no hay ningún significante de la diferencia sexual. El único significante sexual es el falo, y no existe ningún equivalente "hembra" de este significante: "estrictamente hablando, no hay ninguna simbolización del sexo femenino como tal [...] el falo es un símbolo para el cual no hay ninguna correspondencia, ningún equivalente. Se trata de una asimetría en el significante" (S3, 176). Por lo tanto, el falo es "el pivote que completa *en ambos sexos* el cuestionamiento de sus sexos por el complejo de castración" (E, 198).

Esta asimetría fundamental del significante conduce a la asimetría del complejo de Edipo en hombres y mujeres. Mientras que el sujeto varón desea al progenitor del otro sexo y se identifica con el progenitor de su mismo sexo, el sujeto mujer desea al progenitor del mismo sexo y "se le requiere que tome la imagen del otro sexo como base de su identificación" (S3, 176). "Para una mujer, la realización de su sexo no se logra en el complejo de Edipo de un modo simétrico al del hombre, ni por identificación con la madre, sino por el contrario, mediante la identificación con el objeto paterno, lo que le asigna un rodeo adicional" (S3, 172). "Esta asimetría significante determina la senda por la cual declinará el complejo de Edipo. Las dos sendas hacen que ambos pasen por el mismo camino –el camino de la castración–" (S3, 176).

Entonces, si no hay ningún símbolo de la oposición masculino-femenino como tal, la diferencia sexual sólo puede entenderse en los términos de la oposición entre actividad y pasividad (S11, 192). Esta polaridad es el único modo en que está representada en la psique la oposición varón-mujer, puesto que la función biológica de la sexualidad (la reproducción) no está representada (S11, 204). Por ello la cuestión de lo que uno tiene que hacer como hombre o mujer es un drama que se despliega por completo en el campo del Otro (S11, 204), es decir que el sujeto sólo puede realizar su sexualidad en el nivel simbólico (S3, 170). En el seminario de 1970-1, Lacan trata de formalizar su teoría de la diferencia sexual mediante fórmulas derivadas de la lógica simbólica. Ellas reaparecen en el diagrama de la diferencia sexual que Lacan presenta en el seminario de 1972-3 (figura 2, tomada de S20, 73). El diagrama está dividido en dos columnas: la izquierda es la columna del varón, y la derecha, la columna de la mujer. Las fórmulas de la sexuación aparecen en la parte superior. Las fórmulas del lado del varón son $\exists x\ \Phi x$ (= hay por lo menos una x que no está sometida a la función fálica) y $\forall x\ \Phi x$ (= para toda x, la función fálica es válida). Las fórmulas del lado de la

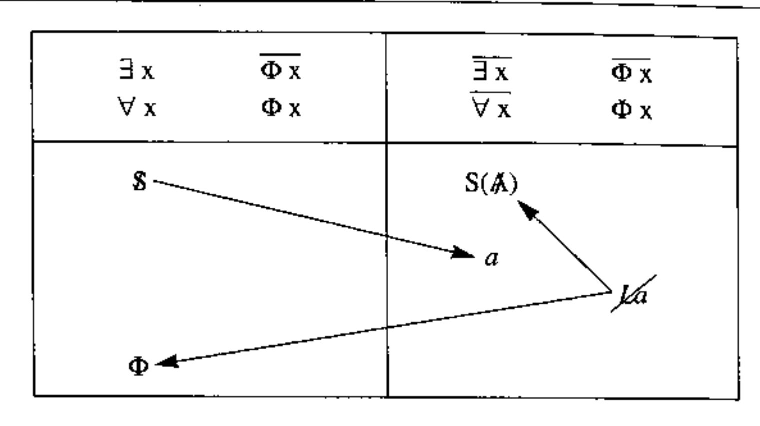


Figura 2. El diagrama de la diferencia sexual
Fuente: Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XX. Encore*, est. por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1975.

mujer son $\overline{\exists x}\,\overline{\Phi x}$ (= no hay ninguna x que no esté sometida a la función fálica) y $\overline{\forall x}\Phi x$ (= para no toda x la función fálica es válida). Esta última fórmula ilustra la relación de la MUJER con la lógica del no-todo. Lo más sorprendente es que cada par de proposiciones que están a uno y otro lado del diagrama parecen contradecirse entre sí: "cada lado es definido por una afirmación y también una negación de la función fálica, una inclusión y una exclusión del goce absoluto (no-fálico)" (Copiek, 1994, 27). Sin embargo, entre los dos lados no hay ninguna simetría (ninguna relación sexual); uno y otro lado representan los modos radicalmente distintos en que la RELACIÓN SEXUAL puede fallar (S20, 53-54).

DISCURSO (*DISCOURS, DISCOURSE*)

Siempre que Lacan emplea el término "discurso" (y no, por ejemplo, "palabra") lo hace para subrayar la naturaleza transindividual del lenguaje, el hecho de que la palabra siempre implica a otro sujeto, un interlocutor. De modo que la célebre fórmula lacaniana "el inconsciente es el discurso del otro" (que aparece por primera vez en 1953, y más tarde se convierte en "el inconsciente es el discurso del Otro") designa el inconsciente como el efecto sobre el sujeto de la palabra que le es dirigida desde otra parte, por otro sujeto que ha sido olvidado, por otra localidad psíquica (la otra escena).

En 1969 Lacan comienza a emplear el término "discurso" de un modo ligeramente distinto, aunque sigue subrayando la INTERSUBJETIVIDAD. En adelante el término se refiere a "un lazo social basado en el lenguaje" (S20, 21). Lacan identifica cuatro tipos posibles de lazo social, cuatro articulaciones posibles de la red simbólica que regula las relaciones intersubjetivas. Estos "cuatro discursos" son el discurso del amo, el discurso de la universidad, el discurso de la histérica y el discurso del analista. Lacan representa cada uno de estos cuatro discursos por un algoritmo; cada algoritmo contiene los cuatro siguientes símbolos algebraicos:

S_1 = el significante amo
S_2 = el saber (*le savoir*)
$\$$ = el sujeto
a = plus de goce

Lo que distingue entre sí los cuatro discursos es la posición de estos símbolos. En los algoritmos de los cuatro discursos hay cuatro posiciones, cada una de las cuales es designada con un nombre diferente. Los nombres de las cuatro posiciones pueden leerse en la figura 3; Lacan denomina de distinta manera estas posiciones en diferentes puntos de su obra, y nuestra figura está tomada del seminario de 1972-3 (S20, 21).

Cada discurso se define escribiendo los cuatro signos algebraicos en posiciones diferentes. Conservan el mismo orden, de modo que cada discurso es simplemente el resultado de hacer girar a los símbolos un cuarto de vuel-

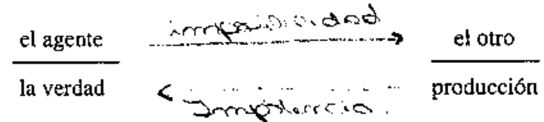


Figura 3. La estructura de los cuatro discursos
Fuente: Jacques Lacan. *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, est. por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1975.

ta. La posición de arriba a la izquierda ("el agente") es la dominante, y define el discurso. Además de los cuatro símbolos, cada algoritmo incluye una flecha que va del agente al otro. Estos cuatro discursos aparecen en la figura 4 (tomada de S17, 31).

En 1971, Lacan propone que la posición del agente es también la posición del SEMBLANTE. En 1972 inscribe dos flechas en las fórmulas, en lugar de una; una flecha (que denomina "imposibilidad") va del agente al otro, la otra flecha (bautizada "impotencia") va de la producción a la verdad (S20, 21).

El discurso del AMO es el discurso básico del que derivan los otros tres. La posición dominante es ocupada por el significante amo (S_1), que representa al sujeto ($) para otro significante o, más precisamente, para todos los otros significantes (S_2); no obstante, en esta operación significante hay siempre un excedente, el OBJETO *a*. La idea es que todos los intentos de totalización están condenados al fracaso. El discurso del amo "oculta la división del sujeto" (S17, 118). También ilustra claramente la estructura de la dialéctica del amo y el esclavo. El amo (S_1) es el agente que pone a trabajar al esclavo (S_2); el resultado de este trabajo es un excedente (*a*) del que el amo trata de apropiarse.

El discurso de la universidad se produce haciendo girar un cuarto de vuelta el discurso del amo (en sentido contrario al de las agujas del reloj). La posición dominante es ocupada por el saber. Esto ilustra el hecho de que detrás de todos los intentos de impartir un saber aparentemente "neutral" al otro siempre puede localizarse un intento de dominio (dominio del saber, y dominio del otro al que se imparte este saber). El discurso de la universidad representa la hegemonía del saber, particularmente visible en la modernidad en la forma de hegemonía de la ciencia.

El discurso de la histérica se obtiene también haciendo girar un cuarto de vuelta el discurso del amo, pero en el mismo sentido de las agujas del reloj. No es simplemente "lo que dice una histérica", sino un cierto tipo de lazo social en el cual puede inscribirse cualquier sujeto. La posición dominante es ocupada por el sujeto dividido, el síntoma. Este discurso es el que señala el camino hacia el saber (S17, 23). La cura psicoanalítica involucra "la introducción estructural del discurso de la histérica mediante condiciones artificiales"; en otras pala-

Discurso del amo

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Discurso de la universidad

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Discurso de la histérica

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Discurso del analista

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Figura 4. Los cuatro discursos
Fuente: Jacques Lacan. *Le Séminaire. Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, est. por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1975.

bras, el analista "histeriza" el discurso del paciente (S17, 35).

El discurso del analista se obtiene haciendo girar un cuarto de vuelta el discurso de la histérica (del mismo modo que Freud desarrolló el psicoanálisis dando un giro interpretativo al discurso de sus pacientes histéricas). La posición del agente, el analista en la cura, es ocupada por el objeto *a*; esto ilustra el hecho de que el analista, en el curso de la cura, tiene que convertirse en la causa del deseo del analizante (S18, 41). El hecho de que este discurso es el inverso del discurso del amo subraya que, para Lacan, el psicoanálisis es una práctica esencialmente subversiva que socava todos los intentos de dominación del otro y de dominio del saber. (Más información sobre los cuatro discursos puede encontrarse en Bracher y otros, 1994.)

EL

dar
Gre
ma
cor
Gre
(Fr
che
ma
me
poi
(Fr
esa
ta a
a p
to
mo
tar
rre
bía
pri
dif
pla

ría
za:
se
va
lez
lin

sig
inc
nif
coi
pre

co
qu

E

ELLO (*ÇA, ID*)

Freud tomó el término *das Es* (que la *Standard Edition* traduce como "*the id*") de Georg Groddeck, uno de los primeros psiquiatras alemanes que respaldaron al psicoanálisis, aunque, como también lo observó Freud, el propio Groddeck parece haberlo tomado de Nietzsche (Freud, 1923b, SE XIX, 23, n. 3; véase Nietzsche, 1886, 47). Groddeck dijo que "lo que llamamos el yo se comporta de un modo esencialmente pasivo en la vida, y [...] somos 'vividos' por fuerzas desconocidas e incontrolables" (Freud, 1923b, SE XIX, 23). Para denominar esas fuerzas, él empleó la expresión *das Es*. Ésta apareció por primera vez en la obra de Freud a principios de la década de 1920, en el contexto del segundo modelo de la psique. En este modelo, la psique aparece dividida en tres instancias: el ello, el YO y el SUPERYÓ. El ello corresponde aproximadamente a lo que Freud había denominado sistema inconsciente en su primer modelo, pero también con importantes diferencias entre ambos conceptos (véase Laplanche y Pontalis, 1967, 197-9).

La principal contribución de Lacan a la teoría del ello consiste en subrayar que las "fuerzas desconocidas e incontrolables" de las que se trata no son necesidades biológicas primitivas, ni fuerzas instintivas salvajes de la naturaleza, sino que hay que concebirlas en términos lingüísticos:

> El *Es* que le interesa al análisis está hecho del significante que ya está allí, en lo real, el significante incomprendido. Ya está allí, pero está hecho del significante, no es alguna clase de propiedad primitiva y confusa relacionada con alguna clase de armonía preestablecida [...]
>
> (S4, 49)

Lacan concibe el ello como el origen inconsciente de la palabra, el "ello" simbólico que está detrás del yo imaginario. (Lacan emplea la palabra francesa *ça*, cuyo significado es "eso"; esta palabra está mucho más cerca del *Es* de Freud, pues ambos son términos de uso cotidiano, a diferencia del *id* latino empleado en la *Standard Edition*.) Mientras que Groddeck dice que "la afirmación 'yo vivo' es sólo condicionalmente correcta, expresa sólo una parte pequeña y superficial del principio fundamental de que 'el hombre es vivido por el ello'" (Groddeck, 1923, 5), la concepción de Lacan puede resumirse en términos similares, pero reemplazando la voz del verbo "vivir" por otra del verbo "hablar": la afirmación "yo hablo" es sólo una parte superficial del principio fundamental de que "el hombre es hablado por el ello". De allí la frase que Lacan usa a menudo cuando examina el ello: "ello habla" (*ça parle*) (por ejemplo, S7, 206). La naturaleza simbólica del ello, más allá del sentido imaginario del sí-mismo constituido por el yo, es lo que lleva a Lacan a equipararlo con el término "sujeto". Esta ecuación es ilustrada por la homofonía entre la palabra alemana *Es* y el nombre en francés de la letra S, que es el símbolo lacaniano del sujeto (E, 129; véase ESQUEMA L).

Uno de los más famosos enunciados de Freud se refiere al ello y su relación con la cura psicoanalítica: *Wo Es war, soll Ich werden* (que la *Standard Edition* traduce "*Where id was, there ego shall be*" ["Donde estaba el ello, tendrá que estar el yo"], Freud, 1933a, SE XXII, 80). Según una de las interpretaciones más comunes, este enunciado crítico significa que la tarea de la cura psicoanalítica consiste en ampliar el campo de la conciencia; justamente ésta es la lectura que cristalizó en la traducción francesa original: *le moi doit déloger le ça* ("el yo tiene que desalojar al ello"). Lacan se opone totalmente a esa lectura (S1, 195), y sostiene que la palabra alemana *soll* debe interpretarse como un mandato ético, de modo que la meta del análisis es que el yo se someta a la autonomía del orden simbólico. Por lo tanto, Lacan

prefiere traducir al francés el enunciado freudiano como "*Là où c'etait, peut-on dire, là où s'etait... c'est mon devoir que je vienne à être*" ("Allí donde ello era, puede decirse, allí donde se era [...] es mi deber que yo venga a ser") (E, 129, traducción modificada; Ec, 417-18; véase también E, 299-300; S11, 44). Según este modo de ver, el fin de análisis es entonces una especie de "reconocimiento existencial" de los determinantes simbólicos del propio ser, un reconocimiento del hecho de que "Tú eres esto" ("Tú eres esta cadena simbólica, y no más") (S1, 3).

ENUNCIACIÓN (*ÉNONCIATION, ENUNCIATION*)

En la teoría lingüística europea, se traza una distinción importante entre la enunciación y el enunciado (en francés, *enoncé*). Esta distinción tiene que ver con dos modos de considerar la producción lingüística. Cuando la producción lingüística es analizada en términos de unidades gramaticales abstractas (como las oraciones), independientes de las circunstancias específicas de su ocurrencia, se denomina enunciado. Por otra parte, cuando la producción lingüística es analizada como un acto individual ejecutado por un hablante particular en un tiempo/espacio específicos, y en una situación específica, se denomina enunciación (Ducrot y Todorov, 1972, 405-10).

Mucho antes de emplear estos términos, Lacan ya había trazado una distinción similar. Por ejemplo, en 1936 subraya que el acto de hablar tiene un sentido en sí mismo, incluso cuando las palabras pronunciadas sean "sin sentido" (Ec, 83). Antes de cualquier función de "transmisión de un mensaje", la palabra es un llamado al otro. Esta consideración del acto de hablar en sí, con independencia del contenido de lo que se dice, anticipa la atención que Lacan prestará a la dimensión de la enunciación.

Cuando Lacan comienza a emplear esta última palabra, en 1946, lo hace en primer lugar para describir las características extrañas del lenguaje psicótico, con su "duplicidad de enunciación" (Ec, 167). Más tarde, en la década de 1950, emplea el término para situar el sujeto del inconsciente. En el grafo del deseo, la cadena inferior es el enunciado, que es la palabra en su dimensión consciente, mientras que la cadena superior es "la enunciación inconsciente" (E, 316). Al designar la enunciación como inconsciente, Lacan afirma que la fuente de la palabra no es el yo, ni la conciencia, sino el inconsciente; el lenguaje proviene del Otro, y la idea de que "yo" soy amo de mi discurso es sólo una ilusión. La misma palabra "yo" (*je*) es ambigua; como SHIFTER, es un significante que actúa como sujeto del enunciado, y también un índice que designa, pero no significa, al sujeto de la enunciación (E, 298). De modo que el sujeto está escindido entre estos dos niveles, dividido en el acto mismo de articular el "yo" que presenta la ilusión de unidad (véase S11, 139).

ESCENA (*SCÈNE, SCENE*)

Freud tomó la expresión "otra escena" (*eine andere Schauplatz*) de G. T. Fechner, y la utilizó en *La interpretación de los sueños*, afirmando que "la escena de acción de los sueños es diferente de la de la vida ideacional de vigilia" (Freud, 1900a, SE V, 535-6). Esto lo llevó a formular la idea de "localidad psíquica". Pero enfatizó que este concepto de localidad no debía confundirse con la localización física o anatómica, y Lacan se basa en esta precisión para justificar su propio empleo de la TOPOLOGÍA (véase E, 285). En su obra, Lacan hace reiteradas referencias a la expresión de Fechner (por ejemplo E, 193); la "otra escena" es, en términos lacanianos, el Otro.

Lacan emplea también la palabra "escena" para designar el teatro imaginario y simbólico en el cual el sujeto escenifica su FANTASMA, que es construido sobre el edificio de lo real (el mundo). La escena del fantasma es un espacio virtual que está enmarcado, del mismo modo que la escena de una obra de teatro está enmarcada por el arco del proscenio, mientras que el mundo es un espacio real que está más allá del marco (Lacan, 1962-3, seminario del 19 de diciembre de 1962). El concepto de escena es utilizado por Lacan para distinguir el ACTING OUT del PASAJE AL ACTO. El primero sigue estando dentro de la escena, pues todavía está inscripto en el orden simbólico. Pero el pasaje al acto es una salida de la escena, es un cruce de lo simbólico a lo real; hay una total identificación con el objeto (OBJETO *a*), y por lo tanto una abolición del sujeto (Lacan, 1962-3, seminario del 16 de enero de 1963). La escena fantasmática es también un aspecto importante en la PERVERSIÓN. Lo típico es que el perverso monte su goce como una escena altamente convencionalizada, y según un guión estereotípico.

ESCISIÓN (*REFENTE, SPLIT*)

Freud habla de la "escisión del yo" (en alemán, *Ichspaltung*; en francés, *clivage du moi*) como un proceso, observable en el fetichismo y la psicosis, por el cual dos actitudes contradictorias ante la realidad llegan a coexistir lado a lado en el yo: la de aceptación y la de RENEGACIÓN (véase Freud, 1940b). Lacan amplía el concepto de *Spaltung* (que él prefiere traducir por la palabra *refente*; véase S8, 144) para designar, no un proceso singular del fetichismo o la psicosis, sino una característica general de la subjetividad en sí: el SUJETO nunca puede estar más que dividido, escindido, alienado de sí mismo (véase ALIENACIÓN). La escisión es irreductible, no puede curarse; no hay ninguna posibilidad de síntesis.

El sujeto escindido o dividido es simbolizado por la BARRA que tacha la S para producir el sujeto barrado, $ (véase E, 282). La escisión denota la imposibilidad del ideal de una autoconciencia plenamente presente; el sujeto nunca se conocerá completamente, siempre estará separado de su propio conocimiento. Esto indica la presencia del inconsciente, y es un efecto del significante. El sujeto está escindido por el hecho mismo de que es un ser hablante (E, 269), puesto que el habla determina una división entre el sujeto de la ENUNCIACIÓN y el sujeto del enunciado. En su seminario de 1964-5, Lacan teoriza al sujeto escindido en los términos de una división entre la verdad y el saber (véase Ec, 856).

ESCUELA (*ÉCOLE, SCHOOL*)

Cuando Lacan fundó la École Freudienne de Paris (EFP), en 1964, después de haber renunciado a la Société Française de Psychanalyse (SFP), decidió llamarla "escuela" por razones precisas. No sólo era la primera vez que una organización psicoanalítica recibía ese nombre, y no "asociación" o "sociedad", sino que el término "escuela" también destacaba el hecho de que la EFP era un medio para la formación psicoanalítica centrada en una doctrina, más que una orden institucional que giraba en torno a un grupo de personas importantes. De modo que el empleo mismo de la palabra "escuela" en el nombre de la EFP indicaba que se intentaba fundar un tipo de institución psicoanalítica muy distinto de los anteriores. A Lacan le interesaba particularmente evitar los peligros de que una jerarquía dominara la institución, como a su juicio ocurría en la INTERNATIONAL PSYCHO-ANALYTICAL ASSOCIATION (IPA), fenómeno al que culpaba por los errores teóricos que habían llegado a prevalecer en ese grupo; la IPA, decía Lacan, se había convertido en una especie de Iglesia (S11, 4). No obstante, es también importante observar que las críticas de Lacan a la IPA no implican una críticas a la institución psicoanalítica *per se*; si bien Lacan es muy crítico de los peligros que acechan a todas las instituciones psicoanalíticas, el hecho de que él mismo fundara una da prueba de que consideraba que el psicoanálisis necesita algún tipo de marco institucional. De modo que Lacan es tan escéptico respecto de los analistas que rechazan todas las instituciones, como respecto de los que convierten la institución en una especie de Iglesia.

Muchas de las ideas lacanianas no pueden entenderse sin algún conocimiento de la historia de la EFP (1964-80), sobre todo las relacionadas con la FORMACIÓN DE LOS ANALISTAS. En este contexto es importante señalar que la EFP no era solamente un instituto de formación, y que los miembros no eran exclusivamente analistas y aspirantes en formación, sino que podía ingresar quienquiera se interesara en el psicoanálisis. Todos los miembros tenían idéntico derecho al voto, lo que significa que la EFP fue la primera organización psicoanalítica verdaderamente democrática de la historia.

En la EFP había cuatro categorías de miembros: M.E. (Membre de l'École, o miembro simple), A.P. (Analyste Pratiquant), A.M.E. (Analyste Membre de l'École), y A.E. (Analyste de l'École). Los miembros podían tener varios títulos simultáneamente, y a menudo los tenían. Quienes solicitaban su ingreso eran entrevistados por un comité denominado *cardo* (nombre en latín del gozne en torno al cual gira una puerta) antes de ser admitidos como M.E.

Sólo los A.M.E. y los A.E. eran reconocidos como analistas por la escuela, aunque a los otros miembros no se les prohibía realizar análisis, y podían atribuirse a sí mismos el título de A.P. para indicar que eran analistas practicantes. El título de A.M.E. se les otorgaba a los miembros de la escuela que, a criterio de un jurado de miembros mayores, demostraban haber realizado el análisis de dos pacientes de manera satisfactoria; en este sentido, la categoría de A.M.E. era análoga a la de los miembros titulares de las otras sociedades psicoanalíticas. El título de A.E. se otorgaba sobre la base de un

procedimiento muy distinto, que Lacan denominó PASE. El pase fue instituido por Lacan en 1967, como medio para verificar el fin de análisis, y constituye el rasgo más original de la EFP. Otro rasgo original de la EFP fue la promoción de la investigación en pequeños grupos de estudio denominados CÁRTELES.

En los años finales de la EFP prevaleció una intensa controversia sobre el pase y otras cuestiones (véase Roudinesco, 1986). En 1980 Lacan disolvió la EFP, y en 1981 creó una nueva institución en su lugar, la École de la Cause Freudienne (ECF). Algunos de los miembros originales de la EFP siguieron a Lacan a la ECF, mientras que otros se sumaron a diversos grupos. Algunos de estos grupos existen aún, lo mismo que la ECF.

ESQUEMA L (*SCHÉMA L, SCHEMA L*)

Los diversos "esquemas" que comenzaron a aparecer en la obra de Lacan en la década de 1950 son intentos de formalizar por medio de diagramas ciertos aspectos de la teoría psicoanalítica. Todos ellos constan de algunos puntos conectados por vectores. Cada punto del esquema es designado por alguno de los símbolos del ÁLGEBRA lacaniana, y los vectores muestran la relación estructural entre esos símbolos. Los esquemas pueden verse como la primera incursión de Lacan en el campo de la TOPOLOGÍA.

El primer esquema que aparece en la obra de Lacan es también el que él más usó. Este esquema es designado "L" porque se asemeja a la *lambda* mayúscula del alfabeto griego (véase la figura 5, tomada de Ec, 53). Lacan introdujo este esquema en 1955 (S2, 243), y él ocupó un lugar central en su obra por unos pocos años.

Dos años después, Lacan reemplazó esta versión del esquema por una "forma simplificada" nueva (figura 6, tomada de Ec, 548; véase E, 193).

Aunque el esquema L tiene muchas lecturas posibles, su finalidad principal es mostrar que la relación simbólica (entre el Otro y el sujeto) está siempre bloqueada en cierta medida por el eje imaginario (entre el yo y la IMAGEN ESPECULAR). Como tiene que atravesar la imaginaria "pared del lenguaje", el discurso del Otro llega al sujeto en una forma interrumpida e invertida (véase COMUNICACIÓN). El esquema ilustra entonces la oposición entre lo imaginario y lo simbólico, tan fundamental en la concepción lacaniana del psicoanálisis. Esto tiene importancia práctica en la cura, puesto que el analista

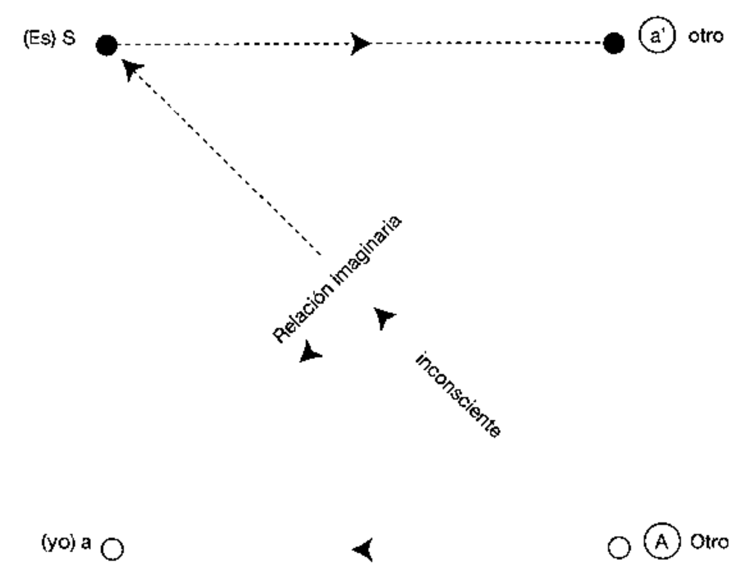


Figura 5. Esquema L
Fuente: Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966.

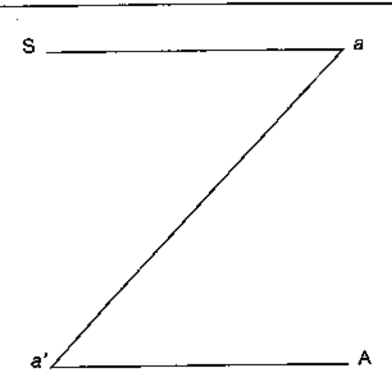


Figura 6. Esquema L (forma simplificada)
Fuente: Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966.

debe habitualmente intervenir en el registro simbólico, y no en el imaginario. De modo que el esquema también muestra la posición del analista en la cura:

> Si uno quiere posicionar al analista en este esquema de la palabra del sujeto, puede decir que está en algún lugar en A. Por lo menos debe estarlo. Si entra en el acoplamiento de la resistencia, que es precisamente lo que se le enseña que no haga, entonces habla desde *a'* y se verá a sí mismo en el sujeto.
> (S3, 161-2)

Al posicionar diferentes elementos en los cuatro *loci* vacíos del esquema, éste puede utilizarse para analizar diversos conjuntos de relaciones que se encuentran en la cura psicoanalítica. Por ejemplo, Lacan lo usa para analizar las relaciones entre Dora y las otras personas de su historia (S4, 142-3; véase Freud, 1905e), y también las relaciones entre los diversos personajes del caso de la joven homosexual (S4, 124-33; véase Freud, 1920a).

Además de proporcionar un mapa de las relaciones intersubjetivas, el esquema L también representa la estructura intrasubjetiva (en la medida en que una y otra pueden distinguirse entre sí). Ilustra el descentramiento del sujeto, puesto que éste no está situado sólo en el punto indicado con la letra S sino sobre todo el esquema; "está extendido sobre las cuatro esquinas del esquema" (E, 194).

Además del esquema L, en la obra de Lacan aparecen otros (el esquema R [véase E, 197]; el esquema I [véase E, 212]; los dos esquemas de Sade [véase Ec, 774 y Ec, 778]). Todos ellos son transformaciones del cuaternario básico del esquema L, en el que se basan. No obstante, a diferencia de éste, que le sirve a Lacan como punto de referencia constante en el período de 1954-7, los otros esquemas aparecen una sola vez en sus textos. Los últimos (los esquemas de Sade) son de 1962, cuando los esquemas en general ya habían dejado de desempeñar un papel importante en el discurso de Lacan, aunque puede decirse que ellos tendieron las bases para su trabajo topológico más riguroso de la década de 1970.

ESTADIO DEL ESPEJO (*STADE DU MIROIR, MIRROR STAGE*)

El estadio del espejo (expresión que también se ha traducido al inglés como "*looking-glass phase*" ["fase del espejo"]) fue el tema del primer aporte oficial de Lacan a la teoría psicoanalítica, cuando propuso el concepto ante el XIV Congreso Psicoanalítico Internacional de Marienbad en 1936 (el trabajo original de 1936 nunca se publicó, pero en 1949 apareció una versión reescrita). En adelante, el estadio del espejo constituyó un punto de referencia constante en toda la obra de Lacan. Aunque aparentemente muy simple, este concepto adquirió una complejidad creciente en el curso de la producción lacaniana, a medida que Lacan lo retomaba y reelaboraba en diferentes contextos.

El "test del espejo" fue primero descrito en 1931 por Henri Wallon, psicólogo francés amigo de Lacan, aunque éste atribuye el descubrimiento a Baldwin (E, 1). Se trata de un particular experimento que permite diferenciar al

infante humano de su pariente animal más cercano, el chimpancé. El niño de seis meses difiere del chimpancé de la misma edad porque el primero queda fascinado con su reflejo en el espejo, y lo asume jubilosamente como su propia imagen, mientras que el chimpancé comprende rápidamente que la imagen es ilusoria y pierde interés en ella.

El concepto lacaniano de *estadio* del espejo (a diferencia del "*test* del espejo" de Wallon) es mucho más que un simple experimento: representa un aspecto fundamental de la estructura de la subjetividad. Mientras que en 1936-49 Lacan parece verlo como una etapa que puede ubicarse en un momento específico del desarrollo del niño, con un principio (a los seis meses) y un fin (a los dieciocho meses) (véase E, 5), cuando este período termina ya encontramos signos de que el concepto se está ampliando. A principios de la década de 1950 Lacan ya no lo considera simplemente un momento de la vida del infante, sino que también lo ve como representativo de una estructura permanente de la subjetividad, paradigma del orden IMAGINARIO; es un estadio (*stade*) en el cual el sujeto es permanentemente captado y cautivado por su propia imagen;

> [el estadio del espejo es] un fenómeno al cual le asigno un valor doble. En primer lugar, tiene valor histórico pues señala un momento decisivo del desarrollo mental del niño. En segundo lugar, tipifica una relación libidinal esencial con la imagen del cuerpo.
>
> (Lacan, 1951b, 14)

A medida que Lacan desarrolla el concepto, el énfasis va cayendo menos en el "valor histórico", y más en el valor estructural. En 1956 dice: "El estadio del espejo está lejos de ser un mero fenómeno que se produce en el desarrollo del niño. Ilustra la naturaleza conflictiva de la relación dual" (S4, 17).

El estadio del espejo describe la formación del YO a través del proceso de la identificación: el yo es el resultado de identificarse con la propia IMAGEN ESPECULAR. La clave de este fenómeno está en el carácter prematuro de la cría humana: a los seis meses, el bebé carece todavía de coordinación. No obstante, su sistema visual está relativamente avanzado, lo que significa que puede reconocerse en el espejo antes de haber alcanzado el control de sus movimientos corporales. La criatura ve su propia imagen como un todo (véase GESTALT), y la síntesis de esta imagen genera una sensación de contraste con la falta de coordinación del cuerpo, que es experimentado como CUERPO FRAGMENTADO; este contraste es primero sentido por el infante como una rivalidad con su propia imagen, porque la completud de la imagen amenaza al sujeto con la fragmentación; el estadio del espejo suscita de tal modo una tensión agresiva entre el sujeto y la imagen (véase AGRESIVIDAD). Para resolver esta tensión agresiva, el sujeto se identifica con la imagen; esta identificación primaria con lo semejante es lo que da forma al yo. El momento de la identificación, en el que el sujeto asume su imagen como propia, es descrito por Lacan como un momento de júbilo (E, 1), porque conduce a una sensación imaginaria de dominio; "el júbilo [del niño] se debe a su triunfo imaginario al anticipar un grado de coordinación muscular que aún no ha logrado en realidad" (Lacan, 1951b, 15; véase S1, 79). No obstante, este júbilo puede ser también acompañado por una reacción depresiva, cuando el niño compara su propia sensación precaria de dominio con la omnipotencia de la madre (Ec, 345; S4, 186). Esta identificación también involucra al yo ideal, que funciona como una promesa de totalidad futura y sostiene al yo en la anticipación.

El estadio del espejo demuestra que el yo es el producto del DESCONOCIMIENTO e indica el sitio donde el sujeto se aliena de sí mismo. Representa la introducción del sujeto en el orden imaginario. No obstante, tiene también una dimensión simbólica importante. El orden simbólico está presente en la figura del adulto que lleva o sostiene al infante. Inmediatamente después de haber asumido jubilosamente su imagen como propia, el niño vuelve la cabeza hacia este adulto, quien representa al gran Otro, como si le pidiera que ratificara esa imagen (Lacan, 1962-3, seminario del 28 de noviembre de 1962).

El estadio del espejo está también estrechamente relacionado con el narcisismo, como se advierte con claridad en la historia de Narciso (en el mito griego, Narciso se enamora de su propio reflejo).

ESTRUCTURA (*STRUCTURE, STRUCTURE*)

Cuando Lacan emplea el término "estructura" en sus primeros trabajos de la década de 1930, se refiere a las "estructuras sociales", por las cuales entiende un conjunto específico de relaciones afectivas entre los miembros de la fa-

milia. El niño percibe estas relaciones mucho más profundamente que el adulto, y las internaliza en el COMPLEJO (Ec, 89). El término sirve como una percha en la que Lacan puede colgar sus propias concepciones de la naturaleza "relacional" de la psique, en oposición a las teorías atomistas entonces corrientes en psicología (Lacan, 1936). En adelante la palabra "estructura" conserva este sentido de algo intersubjetivo y también intrasubjetivo, representación interna de las relaciones interpersonales. La idea sigue siendo clave en toda la obra de Lacan: su énfasis en la estructura es un recordatorio constante de que lo que determina al sujeto no es alguna supuesta "esencia", sino simplemente su posición con respecto a los otros sujetos y a los otros significantes. Ya en 1938 encontramos a Lacan sosteniendo que "el defecto más notable de la doctrina analítica" de ese tiempo era que tendía "a ignorar la estructura en favor de un enfoque dinámico" (Lacan, 1938, 58). Esto anticipa su insistencia ulterior en el orden simbólico como reino de la estructura que los analistas han ignorado en favor de lo imaginario; "las estructurales sociales son simbólicas" (Ec, 132).

A medidados de la década de 1950, cuando Lacan comienza a reformular sus ideas en términos tomados de la lingüística estructural saussureana, la palabra "estructura" queda cada vez más asociada con el modelo del LENGUAJE de Saussure. Saussure analizaba el lenguaje (*la langue*) como un sistema en el que no había términos positivos sino sólo diferencias (Saussure, 1916, 120). Este concepto del sistema, en el que cada unidad se constituye puramente en virtud de sus diferencias con las otras unidades, en adelante pasa a constituir el sentido nuclear del término "estructura" en la obra de Lacan. El lenguaje es la estructura paradigmática, y su célebre máxima, "El inconsciente está estructurado como un lenguaje" es en consecuencia tautológica, puesto que "estar estructurado" y "ser como un lenguaje" significan lo mismo.

El enfoque estructural saussureano de la lingüística fue desarrollado adicionalmente por Roman Jakobson, quien elaboró la teoría de los fonemas. El trabajo de Jakobson fue recogido por el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, quien utilizó el modelo fonémico estructural para analizar datos culturales no-lingüísticos, como por ejemplo las relaciones de parentesco y los mitos. Esta aplicación del análisis estructural a la antropología significó el lanzamiento del movimiento estructuralista, pues demostró que el concepto saussureano de estructura podía aplicarse a un objeto de indagación que no era el lenguaje. Lacan fue considerablemente influido por estos tres pensadores, y en tal sentido se lo puede considerar integrante del movimiento estructuralista. Sin embargo, él prefiere no aparecer asociado a ese movimiento, del que dice que su propio enfoque difiere en aspectos importantes (S20, 93).

Junto con las referencias al lenguaje, Lacan también remite el concepto de estructura a las MATEMÁTICAS, sobre todo a la teoría de los conjuntos y a la TOPOLOGÍA. En 1956, por ejemplo, precisa que "una estructura es en primer lugar un grupo de elementos que forman un conjunto covariante" (S3, 183). Dos años más tarde vuelve a vincular el concepto de estructura con la teoría matemática de los conjuntos, y añade una referencia a la topología (Ec, 648-9). En la década de 1970, para Lacan la topología ha reemplazado al lenguaje como paradigma principal de la estructura. Dice entonces que la topología no es una mera metáfora de la estructura sino la estructura misma (Lacan, 1973b).

A menudo se entiende que el concepto de estructura implica una oposición entre la superficie y la profundidad, entre los fenómenos directamente observables y las "estructuras profundas" que no son objeto de la experiencia inmediata. Tal parecería ser la oposición implícita en la distinción que Lacan traza entre el SÍNTOMA (la superficie) y las estructuras (la profundidad). Sin embargo, Lacan no concuerda en que esa oposición esté implícita en el concepto de estructura (Ec, 649). Por una parte, rechaza el concepto de "fenómenos directamente observables", pues dice que la observación es siempre teórica. Por otro lado, también rechaza la idea de que las estructuras son de algún modo "profundas" o distantes de la experiencia; a su juicio están presentes en el campo de la experiencia misma: el inconsciente está en la superficie, y buscarlo en "las profundidades" equivale a perderlo. Lo mismo que con muchas otras oposiciones binarias, el modelo que Lacan prefiere es el de la banda de Moebius; así como los dos lados de la banda son en realidad continuos, también la estructura tiene continuidad con los fenómenos.

El rasgo más importante del análisis estructural no es entonces una supuesta distinción entre superficie y profundidad sino, como lo demuestra Lévi-Strauss en su análisis estructural del mito, el descubrimiento de relaciones fijas entre *loci* que están en sí mismos vacíos (Lévi-Strauss, 1955). En otras palabras, sean cuales

fueren los elementos ubicados en las posiciones especificadas por una estructura dada, las relaciones entre las posiciones siguen siendo las mismas. De modo que los elementos no interactúan sobre la base de propiedades intrínsecas o inherentes propias, sino simplemente en virtud de las posiciones que ocupan en la estructura.

Lo mismo que muchos otros psicoanalistas, Lacan diferencia tres categorías nosográficas principales: la NEUROSIS, la PSICOSIS y la PERVERSIÓN. Su originalidad reside en que él considera que estas categorías son estructuras, y no sencillamente colecciones de síntomas. (N.B. Lacan prefiere hablar en términos de "estructuras freudianas", más bien que de "estructuras clínicas", pero esta última expresión es la que actualmente predomina en los escritos de los psicoanalistas lacanianos.)

La nosografía lacaniana es un sistema de clasificación categorial basado en una serie discreta, y no un sistema dimensional basado en un *continuum*. Las tres principales estructuras clínicas son por lo tanto mutuamente excluyentes; un sujeto no puede ser, por ejemplo, neurótico y psicótico al mismo tiempo. Estas tres principales estructuras clínicas constituyen todas las posiciones posibles del sujeto en relación con el Otro; todo sujeto que se encuentre en la cura psicoanalítica puede por lo tanto ser diagnosticado como neurótico, psicótico o perverso. Cada estructura se distingue por una operación diferente: la neurosis, por la operación de la represión; la perversión, por la operación de la renegación, y la psicosis, por la operación de la forclusión. Lacan sigue a Freud al sostener que el método clásico de la cura (que involucra la asociación libre y el empleo del diván) es el único apropiado para los sujetos neuróticos y perversos, pero no para los psicóticos. Cuando los analistas lacanianos trabajan con pacientes psicóticos emplean un método de tratamiento modificado sustancialmente.

Uno de los axiomas fundamentales del psicoanálisis es que la estructura clínica del sujeto queda determinada por sus experiencias en los primeros años de vida. En este sentido, el psicoanálisis se basa en una "hipótesis del período crítico": los primeros años de vida del sujeto son el período crítico en el cual se determina su estructura. Aunque no está claro cuánto dura este período, se afirma que después de él la estructura clínica queda fijada para siempre, y resulta imposible cambiarla. Por ejemplo, ni la cura ni ningún otro tipo de tratamiento puede convertir a un psicótico en un neurótico. En el seno de cada una de las tres estructuras clínicas principales Lacan distingue varias divisiones. Por ejemplo, dentro de la estructura clínica de la neurosis él diferencia dos clases de neurosis (la neurosis obsesiva y la histeria, y en la estructura clínica de la psicosis distingue la paranoia, la esquizofrenia, y la psicosis maníaco-depresiva).

ÉTICA (*ÉTHIQUE, ETHICS*)

Lacan afirma que el pensamiento ético "está en el centro de nuestro trabajo como analistas" (S7, 38), y dedicó al examen de la articulación entre la ética y el psicoanálisis todo un año de su seminario (Lacan, 1959-60). Simplificando de algún modo la cuestión, podría decirse que los problemas éticos convergen en la cura psicoanalítica desde dos lados: el lado del analizante y el lado del analista.

Del lado del analizante están el problema de la culpa y la naturaleza patógena de la moral civilizada. En sus primeros trabajos, Freud concibe un conflicto básico entre los requerimientos de la "moral civilizada" y las pulsiones sexuales esencialmente amorales del sujeto. Cuando en este conflicto prevalece la moral y las pulsiones son demasiado fuertes como para sublimarlas, la sexualidad se expresa en formas perversas o es reprimida; esta última alternativa lleva a la neurosis. De modo que, a juicio de Freud, la moral civilizada está en la raíz de la enfermedad nerviosa (Freud, 1908d). Freud desarrolló adicionalmente sus ideas sobre la naturaleza patógena de la moral en su teoría de un sentimiento de culpa inconsciente, y en su ulterior concepto del superyó, una instancia moral interior que se vuelve más cruel a medida que el yo se somete a sus exigencias (Freud, 1923b).

Del lado del analista, el problema consiste en cómo tratar con la moral patógena y la culpa inconsciente del analizante, y también con toda la gama de problemas éticos que pueden surgir en la cura.

Estas dos fuentes de problemas éticos le plantean diferentes interrogantes al analista.

Primero, ¿cómo ha de responder el analista al sentimiento de culpa del analizante? Por cierto, no diciéndole que él no es realmente culpable, ni intentando "suavizar, mitigar o atenuar" sus sentimientos de culpa (S7, 3); tampoco analizándolos y haciéndolos desaparecer como una ilusión neurótica. Por el contrario, Lacan dice

que el analista debe tomar en serio el sentimiento de culpa del analizante, pues en el fondo, siempre que el analizante experimenta culpa, ello se debe a que, en algún punto, ha cedido en su deseo. "Desde un punto de vista analítico, lo único de lo que uno puede ser culpable es de haber cedido en su deseo" (S7, 319). Por lo tanto, cuando el analizante se presenta con un sentimiento de culpa, la tarea del analista consiste en descubrir *dónde* el analizante ha cedido en su deseo.

Segundo, ¿cómo ha de responder el analista a la moral patógena que actúa a través del superyó? Podría parecer que la concepción freudiana de la moral como fuerza patógena implica que el analista simplemente tiene que ayudar al analizante a liberarse de las coacciones morales. Sin embargo, aunque esa interpretación pueda encontrar algún respaldo en obras anteriores de Freud (Freud, 1908d), Lacan se opone firmemente a ella, y prefiere el Freud más pesimista de *El malestar en la cultura* (Freud, 1930a); sostiene categóricamente que "Freud no era en modo alguno un progresista" (S7, 183). De modo que el psicoanálisis no es simplemente un *ethos* libertino.

Se diría que esto enfrenta al analista con un dilema moral. Por un lado, no puede simplemente alinearse con la moral civilizada, puesto que esta moral es patógena. Por otro lado, tampoco puede adoptar simplemente un enfoque libertino opuesto, que de tal modo sigue estando en el campo de la moral (véase S7, 3-4). Podría parecer que la regla de la neutralidad le ofrece una salida de este dilema, pero de hecho no es así, pues Lacan señala que no existe ninguna posición éticamente neutral. Por lo tanto, el analista no puede evitar las cuestiones éticas.

En todo modo de dirigir la cura hay implícita una posición ética, sea que el analista lo admita o no. Esa posición ética del analista es más claramente revelada por el modo en que formula la meta de la cura (S7, 207). Por ejemplo, las formulaciones de la psicología del yo sobre la adaptación del yo a la realidad implican una ética normativa (S7, 302). En oposición a ella, Lacan comienza a formular su propia ética analítica.

La ética analítica de Lacan relaciona la acción con el deseo (véase ACTO). Lacan la resume en una pregunta: "¿Has actuado de conformidad con el deseo que te habita?" (S7, 314). Él contrasta esta ética con la "ética tradicional" (S7, 314) de Aristóteles, Kant y otros filósofos morales, en varios terrenos.

Primero, la ética tradicional gira en torno al concepto del Bien, y propone diferentes "bienes" que compiten entre sí por la posición de Bien Supremo. Pero la ética psicoanalítica ve el Bien como un obstáculo en la senda del deseo; en psicoanálisis "es necesario un repudio radical de un cierto ideal del bien" (S7, 230). La ética psicoanalítica rechaza todos los ideales, incluso los ideales de "la felicidad" y "la salud"; el hecho de que la psicología del yo los haya adoptado le impide pretender que es una forma de psicoanálisis (S7, 219). Por lo tanto, el deseo del analista no puede ser "curar" o "hacer bien" (S7, 218).

Segundo, la ética tradicional ha tendido siempre a vincular el bien al placer; el pensamiento moral se ha "desarrollado a lo largo de las sendas de una problemática esencialmente hedonista" (S7, 221). Pero la ética psicoanalítica no puede adoptar ese enfoque, porque la experiencia psicoanalítica revela la duplicidad del placer; hay un límite al placer y, cuando ese límite se atraviesa, el placer se convierte en dolor (véase GOCE).

Tercero, la ética tradicional gira en torno a "el servicio de los bienes" (S7, 314) que antepone el trabajo y una existencia segura y ordenada a las cuestiones del deseo; le dice a la gente que haga aguardar a sus deseos (S7, 315). La ética psicoanalítica, por otro lado, fuerza al sujeto a enfrentar la relación entre sus acciones y su deseo en la inmediatez del presente.

Después de su seminario sobre la ética de 1959-60, Lacan continúa ubicando los interrogantes éticos en el corazón de la teoría psicoanalítica. Interpreta el *soll* de la célebre frase de Freud, *Wo es war, soll Ich werden* ("Donde era ello, debo ser yo", Freud, 1933a, SE XXII, 80) como un deber ético (E, 128) y sostiene que el estatuto del inconsciente no es ontológico sino ético (S11, 33). En la década de 1970 cambia el énfasis de la ética psicoanalítica, que pasa del interrogante del actuar ("¿Has *actuado* de acuerdo con tu deseo?") al interrogante de la palabra; se convierte entonces en una ética del "bien decir" (*l'éthique du Bien-dire*) (Lacan, 1973a, 65). No obstante, más que una oposición esto representa, como lo hemos señalado, sólo una diferencia de énfasis, puesto que para Lacan decir bien es en sí mismo un acto.

Lo que separa el psicoanálisis de la SUGESTIÓN es fundamentalmente una posición ética; el cimiento del psicoanálisis es un respeto básico por el derecho del paciente a resistirse a la

dominación, mientras que la sugestión considera tal resistencia como un obstáculo que hay que aplastar.

EXISTENCIA (*EXISTENCE, EXISTENCE*)

El término "existencia" es empleado por Lacan de diversos modos (véase Žižek, 1991, 136-7).

Existencia en lo simbólico

Este sentido de la existencia debe entenderse en el contexto del examen por Freud del "juicio de existencia", mediante el cual se afirma la existencia de una entidad antes de atribuirle cualquier cualidad (véase Freud, 1925h, y *BEJAHUNG*). Sólo lo que está integrado en el orden simbólico "existe" plenamente en este sentido, puesto que "no existe ninguna realidad prediscursiva" (S20, 33). Por esto dice Lacan que "la mujer no existe" (Lacan, 1973a, 60); el orden simbólico no contiene ningún significante de la feminidad, y por lo tanto la posición femenina no puede ser plenamente simbolizada.

Es importante observar que, en el orden simbólico, "Nada existe salvo sobre un fundamento asumido de ausencia. Nada existe salvo en la medida en que no existe" (Ec, 392). En otras palabras, todo lo que existe en el orden simbólico sólo existe en virtud de su diferencia con todo lo demás. Fue Saussure quien primero lo señaló, al sostener que en el lenguaje no hay términos positivos, sino sólo diferencias (Saussure, 1916).

La existencia en lo real

En este sentido, sólo existe lo que es imposible de simbolizar: la Cosa imposible está en el núcleo del sujeto. "Hay en efecto algo radicalmente inasimilable al significante. Es simplemente la existencia singular del sujeto" (S3, 179). Ésta es la existencia del sujeto del inconsciente, S, que Lacan describe como una "existencia inefable, estúpida" (E, 194).

Este segundo sentido del término "existencia" es exactamente opuesto a la existencia en el primer sentido. Mientras que la existencia en el primer sentido es sinónimo del SER en el uso lacaniano, la existencia en el segundo sentido se opone al ser.

Lacan acuñó el neologismo *ex-sistence* para expresar la idea de que el núcleo de nuestro ser (*Kern unseres Wesen*) es también radicalmente Otro, extraño, externo (Ec, 11). El sujeto está decentrado, su centro está fuera del mismo, es ex-céntrico. Lacan habla también de la "ex-sistencia (*Entstellung*) del deseo en el sueño" (E, 264), puesto que el sueño no puede representar el deseo salvo distorsionándolo.

EXTIMIDAD (*EXTIMITÉ, EXTIMACY*)

Lacan acuñó el término *extimité*, aplicando el prefijo *ex* (de *exterieur*, "exterior") a la palabra francesa *intimité* ("intimidad"). El neologismo resultante, que puede traducirse como "extimidad", expresa bien el modo en que el psicoanálisis problematiza la oposición entre lo interno y lo externo, entre contenedor y contenido (véase S7, 139). Por ejemplo, lo real está tanto dentro como fuera, y el inconsciente no es un sistema psíquico puramente interior sino una estructura intersubjetiva ("el inconsciente está fuera"). Asimismo, el Otro es "algo extraño a mí, aunque está en mi núcleo" (S7, 71). Además, el centro del sujeto está fuera; el sujeto es ex-céntrico (véase E, 165, 171). La estructura de la extimidad se expresa perfectamente en la topología del TORO y de la BANDA DE MOEBIUS.

El concepto de extimidad ha sido desarrollado adicionalmente por Jacques-Alain Miller en su seminario de 1985-6 (véase el resumen de este seminario y otros artículos relacionados en Bracher y otros, 1994).

F

FACTOR *C* (*FACTEUR* C, *FACTOR* C)

Lacan acuñó la expresión "factor *c*", en un congreso psiquiátrico realizado en 1950. El factor *c* es "la característica constante de cualquier medio cultural dado" (E, 37); intenta designar esa parte del orden simbólico que indica los rasgos particulares de una cultura en tanto opuesta a otra (la letra *c* representa "cultura"). Aunque sería interesante especular sobre las aplicaciones posibles de este concepto a la interrelación entre los diferentes medios culturales y el psicoanálisis, Lacan da sólo un ejemplo del factor *c*; dice que ahistoricismo es el factor *c* de la cultura de Estados Unidos (véase E, 37 y E, 115). El "modo de vida norteamericano" gira en torno a significantes tales como "felicidad", "adaptación", "relaciones humanas" e "ingeniería humana" (E, 38). Lacan entiende que el factor *c* de la cultura de Estados Unidos es particularmente antitético al psicoanálisis, y lo ve en gran medida como responsable de los errores que han acosado a la teoría psicoanalítica en ese país (por ejemplo, la PSICOLOGÍA DEL YO).

FALO (*PHALLUS, PHALLUS*)

La obra de Freud abunda en referencias al pene. Dice Freud que los niños de ambos sexos atribuyen gran valor al pene, y el descubrimiento por ellos de que algunos seres humanos no tienen pene genera importantes consecuencias psíquicas (véase COMPLEJO DE CASTRACIÓN). No obstante, el término "falo" aparece muy pocas veces en los textos freudianos, y en esos casos es utilizado como sinónimo de "pene". Freud usa con más frecuencia el adjetivo "fálico" o "fálica", como en la expresión "fase fálica", pero tampoco en este caso hay una distinción rigurosa entre las palabras "falo" y "pene", puesto que la fase fálica es una etapa del desarrollo en que la criatura (varón o niña) sólo conoce un órgano genital: el pene.

En general, Lacan prefiere emplear el término "falo", y no "pene", para subrayar el hecho de que lo que le interesa a la teoría psicoanalítica no es el órgano genital masculino en su realidad biológica, sino el papel que este órgano desempeña en el fantasma. Por lo tanto, suele reservar el término "pene" para el órgano biológico, y "falo" para las funciones imaginaria y simbólica de ese órgano.

Si bien esta distinción terminológica no se encuentra en Freud, responde a la lógica implícita en las formulaciones freudianas sobre el pene. Por ejemplo, cuando Freud habla de la equiparación simbólica del pene y el bebé, que le permite a la niña apaciguar su envidia del pene teniendo un hijo, está claro que no se refiere al órgano real (Freud, 1917c). Podría sostenerse, entonces, que la innovación terminológica de Lacan sencillamente aclara ciertas distinciones que ya estaban implícitas en la obra de Freud.

Aunque no prominente en la obra de Lacan anterior a mediados de la década de 1950, el término "falo" ocupó un lugar de importancia creciente en su discurso ulterior. El falo desempeña un papel central en el COMPLEJO DE EDIPO y también en la teoría de la DIFERENCIA SEXUAL.

El falo y el complejo de Edipo

El falo es uno de los tres elementos del triángulo imaginario que constituye la FASE PREEDÍPICA. Es un objeto imaginario que circula entre los otros dos elementos, la madre y el niño (S3, 319). La madre desea este objeto y el niño trata de satisfacer el deseo de ella, identificándose con el falo, o con la madre fálica. En el complejo de Edipo, el padre interviene como un cuarto término en este triángulo imaginario, castrando al niño; es decir, le hace imposible identificarse con el falo imaginario. El niño tie-

ne entonces que optar entre aceptar su castración (aceptando que él no puede ser el falo de la madre) o rechazarla.

El falo y la diferencia sexual

Lacan dice que tanto los varones como las niñas tienen que asumir su castración, en el sentido de renunciar a la posibilidad de ser el falo de la madre; esta "relación con el falo [...] se establece con independencia de las diferencias anatómicas de los sexos" (E, 282). La renuncia por ambos sexos a la identificación con el falo imaginario pavimenta el camino a una relación con el falo simbólico, diferente para uno y otro sexo; el hombre tiene el falo simbólico (o, más precisamente, "no es sin tenerlo" [*il n'est pas sans l'avoir*]), pero la mujer no. Esto se complica por el hecho de que el hombre sólo puede reclamar el falo simbólico con la condición de que haya asumido su propia castración (ha renunciado a ser el falo imaginario), y también por el hecho de que la falta de falo simbólico en la mujer es asimismo una especie de posesión (S4, 153).

El estatuto del falo, ¿es real, imaginario o simbólico? Lacan habla del falo real, el falo imaginario y el falo simbólico.

El falo real

Como ya hemos observado, Lacan utiliza habitualmente el término "pene" para designar el órgano biológico real, y reserva la palabra "falo" para las funciones imaginaria y simbólica de ese órgano. Pero no siempre mantiene este uso, y ocasionalmente emplea la expresión "falo real" para referirse al órgano biológico, o las expresiones "falo simbólico" y "pene simbólico" como si fueran sinónimas (S4, 153). Esta aparente confusión y este deslizamiento semántico ha llevado a algunos comentadores a sostener que la supuesta distinción entre el falo y el pene es en realidad muy inestable, y que "el concepto de falo es la sede de una regresión hacia el órgano biológico" (Macey, 1988, 191).

Si bien el falo imaginario y el falo simbólico son examinados más extensamente por Lacan que el falo real, él no ignora por completo a este último. Por el contrario, el pene real tiene un papel importante en el complejo de Edipo del varón, pues precisamente a través de él se hace sentir la sexualidad en la masturbación infantil; esta intrusión de lo real en el triángulo preedípico imaginario es lo que transforma ese triángulo, de algo placiente a algo que provoca angustia (S4, 225-6; S4, 341). El interrogante que plantea el complejo de Edipo es dónde está ubicado el falo real; la respuesta necesaria para la resolución de este complejo es que está ubicado en el padre real (S4, 281). En el álgebra lacaniana, el falo real es representado por la letra Π.

El falo imaginario

Cuando Lacan introdujo por primera vez la distinción entre pene y falo, este último era un objeto imaginario (S4, 31): la "imagen del pene" (E, 319), el pene imaginado como un objeto parcial que puede ser separado del cuerpo mediante la castración (E, 315), la "imagen fálica" (E, 320). El falo imaginario es percibido por el niño en la fase preedípica como el objeto del deseo de la madre, como lo que ella desea más allá del niño; el niño trata entonces de identificarse con ese objeto. El complejo de Edipo y el complejo de castración suponen la renuncia a este intento de ser el falo imaginario. El falo imaginario se escribe en el álgebra lacaniana con la letra φ (fi minúscula), que también representa la significación fálica. La castración se escribe $-\varphi$ (menos fi minúscula).

El falo simbólico

El falo imaginario que circula entre la madre y el niño sirve para instituir la primera dialéctica en la vida de la criatura; aunque ésta es una dialéctica imaginaria, prepara el camino que conduce a lo simbólico, puesto que se hace circular un elemento imaginario casi como si fuera un significante (el falo se convierte en un "significante imaginario"). Las formulaciones lacanianas sobre el falo imaginario en el seminario de 1956-7 son acompañadas por la afirmación de que el falo es también un objeto simbólico (S4, 152) y de que el falo es un significante (S4, 191). La idea del falo como significante es retomada y elaborada en el seminario de 1957-8, y en adelante se convierte en el elemento esencial de la teoría lacaniana del falo. El falo es descrito como "el significante del deseo del Otro" (E, 290) y como el significante del goce (E, 320).

Estas ideas son enunciadas de modo más definitivo en el ensayo titulado "La significación del falo" (Lacan, 1958c):

> El falo no es un fantasma, si por esto entendemos

> un efecto imaginario. Tampoco es como tal un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etcétera). Menos aún es el órgano, pene o clítoris, que simboliza [...] El falo es un significante [...] Es el significante destinado a designar como un todo los efectos del significado.
> (E, 285)

Mientras que el complejo de castración y el complejo de Edipo giran en torno al falo imaginario, la pregunta por la diferencia sexual gira en torno al falo simbólico. El falo no tiene ningún significante femenino que le corresponda; "el falo es un símbolo para el que no hay ningún correlato, ningún equivalente. Se trata de una cuestión de asimetría en el significante" (S3, 176). Tanto el sujeto masculino como el femenino asumen su sexo a través del falo simbólico.

A diferencia del falo imaginario, el falo simbólico no puede negarse, pues en el plano simbólico una ausencia es una entidad tan positiva como una presencia (véase E, 320). Incluso de la mujer, que carece de falo simbólico en cierto sentido, puede decirse que también lo posee, puesto que no tener lo simbólico es en sí mismo una forma de tener (S4, 153). A la inversa, la asunción del falo simbólico por el hombre sólo es posible sobre la base de la asunción anterior de su propia castración.

A continuación, en 1961, Lacan afirma que el falo simbólico es lo que aparece en el lugar de la falta del significante en el Otro (S8, 278-81). No es ningún significante ordinario sino la presencia real del deseo en sí (S8, 290). En 1973 dice que el falo simbólico es "el significante que no tiene significado" (S20, 75).

En el álgebra lacaniana el falo simbólico se escribe Φ. No obstante, Lacan les advierte a sus discípulos que podrían perder de vista la complejidad de este símbolo si lo identifican sencillamente con el falo simbólico (S8, 296). Este símbolo se entiende más correctamente como designación de "la función fálica" (S8, 298). A principios de la década de 1970, Lacan incorpora este símbolo de la función fálica en sus fórmulas de la sexuación. Utilizando la lógica de los predicados para articular los problemas de la diferencia sexual, idea dos fórmulas de la posición masculina y dos fórmulas de la posición femenina. Estas cuatro fórmulas giran en torno a la función fálica, que en este caso equivale a la función de la castración.

Críticas a Lacan

Entre todas las ideas de Lacan, su concepto del falo es quizá la que ha suscitado más controversias. Las objeciones al concepto lacaniano pueden clasificarse en dos grupos principales.

Primero, algunas autoras feministas (por ejemplo Grosz, 1990) han sostenido que la posición privilegiada que Lacan le otorga al falo significa que se limita a repetir los gestos patriarcales de Freud. Otras feministas han defendido a Lacan, sosteniendo que su distinción entre el falo y el pene proporciona un modo de explicar la diferencia sexual irreductible a la biología (por ejemplo, Mitchell y Rose, 1982).

La segunda objeción principal al concepto lacaniano del falo es la formulada por Jacques Derrida (Derrida, 1975), de la que se han hecho eco otros autores. Derrida dice que, a pesar de las protestas lacanianas de antitrascendentalismo, el falo aparece como un elemento trascendental y opera como una garantía ideal del sentido. ¿Cómo podría haber un "significante privilegiado" –se pregunta Derrida–, si todo significante es definido sólo por sus diferencias con los otros significantes? En otras palabras, el falo reintroduce la metafísica de la presencia; Derrida la denomina "logocentrismo", y concluye que, articulando el logocentrismo con el falocentrismo, Lacan ha creado un sistema de pensamiento falogocéntrico.

FALTA (*MANQUE, LACK*)

En la obra de Lacan, el término "falta" siempre está relacionado con el DESEO. Es una falta que causa el surgimiento del deseo (véase S8, 139). Sin embargo, la naturaleza precisa de lo que falta varía en el curso de su enseñanza.

Cuando el término aparece por primera vez, en 1955, la falta designa primero y principalmente una falta de SER (en este punto hay estrechos paralelos con Sartre, véase Sartre, 1943). Lo que se desea es el ser mismo. "El deseo es una relación del ser con la falta. La falta es la falta de ser, propiamente hablando. No es la falta de esto o aquello sino la falta de ser por lo cual el ser existe" (S2, 223). Lacan vuelve a este tema en 1958, cuando dice que el deseo es la metonimia de la falta de ser (*manque à être*; Sheridan traduce "*want to be*" [anhelar ser], y Schneiderman, "*want of being*" [anhelo de ser]; véase E, 259). La falta de ser del sujeto es "el núcleo de la experiencia analítica" y "el campo mismo en el cual se despliega la pasión del neurótico" (E, 251). Lacan contrasta la falta de ser, relacionada con el deseo, con la falta de te-

AGENTE	FALTA	OBJETO
Padre real	Castración simbólica	Falo imaginario
Madre simbólica	Frustración imaginaria	Pecho real
Padre imaginario	Privación real	Falo simbólico

Figura 7. Tabla de los tres tipos de falta de objeto
Fuente: Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet*, est. por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1994.

ner (*manque à avoir*) que se relaciona con la demanda (Ec, 730).

En 1956 la falta pasa a designar la falta de un objeto. Lacan diferencia tres tipos de falta, según la naturaleza del objeto faltante, como se ve en la figura 7 (tomada de S4, 269).

Entre estas tres formas de falta, la castración es la más importante desde el punto de vista de la experiencia analítica, y la palabra "falta" tiende a convertirse en sinónimo de castración (véase COMPLEJO DE CASTRACIÓN).

En 1957, cuando Lacan introduce el símbolo algebraico del Otro barrado (Ⱥ), la falta pasa a designar la falta de un significante en el Otro. Aparece el símbolo S(Ⱥ) para designar "el significante de la falta en el Otro". Por más significantes que se añadan a la cadena significante, ella es siempre incompleta; le falta siempre el significante que podría completarla. Este "significante que falta" (que se escribe -1 en el álgebra lacaniana) es constitutivo del sujeto.

FANTASMA (*FANTASME, FANTASY*)

El concepto de fantasma (en inglés *fantasy*, pero escrito *phantasy* en la *Standard Edition*) es central en la obra de Freud. Por cierto, el origen del psicoanálisis está vinculado al reconocimiento por Freud en 1897 de que los recuerdos de seducción son a veces producto del fantasma, y no huellas de un abuso sexual real. Este momento crucial en el desarrollo del pensamiento freudiano (a menudo denominado de modo simplista "abandono de la teoría de la seducción") parece implicar que el fantasma se opone a la realidad, que impide percibirla de modo correcto, que es un producto puramente ilusorio de la imaginación. Sin embargo, esa concepción del fantasma es insostenible en la teoría psicoanalítica, puesto que no se considera que la realidad sea un dato no problemático que sólo cabe percibir de un único modo objetivamente correcto; para el psicoanálisis, la realidad en sí misma es construida discursivamente. Por lo tanto, el cambio de idea de Freud en 1897 no significa negar la veracidad de todos los recuerdos de abuso sexual, sino el descubrimiento de la naturaleza fundamentalmente discursiva e imaginativa de la memoria; los recuerdos de acontecimientos pasados reciben continuamente nuevas formas en concordancia con los deseos inconscientes, al punto de que los síntomas no se originan en supuestos "hechos objetivos" sino en una dialéctica compleja en la cual el fantasma desempeña un papel vital. De modo que Freud emplea el término "fantasma" para designar una escena que se presenta a la imaginación y que dramatiza un deseo inconsciente. El sujeto invariablemente desempeña un papel en esta escena, incluso cuando esto no sea evidente. La escena fantasmatizada puede ser consciente o inconsciente. Cuando es inconsciente, el analista debe reconstruirla sobre la base de indicios (véase Freud, 1919e).

Si bien Lacan acepta las formulaciones de Freud sobre la importancia del fantasma y acerca de su cualidad visual como guión que escenifica el deseo, él pone énfasis en la función protectora. Compara la ESCENA fantasmatizada con la imagen detenida sobre una pantalla cinematográfica; así como es posible detener la película en un cierto punto para evitar una escena traumática que viene a continuación, también la escena fantasmatizada es una defensa que vela la castración (S4, 119-20). El fantasma se caracteriza entonces por una cualidad fija e inmóvil.

Aunque el "fantasma" sólo aparece como

término significativo en la obra de Lacan desde 1957 en adelante, el concepto de un modo relativamente estable de DEFENSA es evidente desde antes (véase, por ejemplo, la observación de 1951 sobre "los modos permanentes mediante los cuales el sujeto constituye sus objetos"; Ec, 225). Este concepto está en las raíces de la idea lacaniana del fantasma y de la concepción lacaniana de la estructura clínica; uno y otra son concebidos como modos relativamente estables de defenderse de la castración, de la falta en el Otro. Cada estructura clínica tiene entonces que distinguirse por la manera particular en que emplea una escena fantasmatizada para velar la falta en el Otro. El fantasma neurótico, que Lacan formaliza con el matema $(\$ \Diamond a)$, aparece en el grafo del deseo como la respuesta del sujeto al deseo enigmático del Otro, un modo de hacer la pregunta sobre qué es lo que el Otro quiere de mí (*Che vuoi?*) (véase E, 313). El matema se lee como "el sujeto barrado en relación con el objeto". El fantasma perverso invierte esta relación con el objeto, y por lo tanto se formaliza como $a \Diamond \$$ (Ec, 774).

Aunque el matema $(\$ \Diamond a)$ designa la estructura general del fantasma neurótico, Lacan proporciona también fórmulas más específicas para el fantasma del histérico y el neurótico obsesivo (S8, 295). Si bien estas diversas fórmulas indican los rasgos comunes de los fantasmas de quienes comparten la misma estructura clínica, el analista debe también prestar atención a los rasgos singulares que caracterizan el guión fantasmático particular de cada paciente. Estos rasgos únicos expresan el modo de GOCE peculiar del sujeto, aunque de una manera distorsionada. La distorsión evidente en el fantasma lo signa como una formación de compromiso; el fantasma es lo que le permite al sujeto sostener su deseo (S11, 185; Ec, 780) y también "aquello por lo cual el sujeto se sostiene *a sí mismo* en el nivel de su deseo que desaparece" (E, 272, las cursivas son nuestras).

Lacan sostiene que más allá de la miríada de imágenes que aparecen en los sueños y en otras partes, hay siempre un "fantasma fundamental" que es inconsciente (véase S8, 127). En el curso de la cura, el analista reconstruye el fantasma del analizante con todos sus detalles. Sin embargo, el tratamiento no se detiene allí; el analizante debe continuar hasta "atravesar el fantasma fundamental" (véase S11, 273). En otras palabras, la cura debe producir alguna modificación del modo de defensa fundamental del sujeto, alguna alteración en su modo de goce.

Aunque Lacan reconoce el poder de la imagen en el fantasma, insiste en que no se debe a una cualidad intrínseca de la imagen en sí, sino al lugar que ocupa en una estructura simbólica; la estructura es siempre "una imagen puesta a trabajar en una estructura significante" (E, 272). Lacan critica la explicación kleiniana del fantasma porque no toma totalmente en cuenta esta estructura simbólica, y por lo tanto se queda en el nivel de lo imaginario; "cualquier intento de reducir [el fantasma] a la imaginación [...] es una equivocación permanente" (E, 272). En la década de 1960, Lacan dedica todo un año de su seminario a examinar lo que él denomina "la lógica del fantasma" (Lacan, 1966-7), subrayando una vez más la importancia de la estructura significante.

FASE PREEDÍPICA (*STADE PRÉŒDIPIEN, PREOEDIPAL PHASE*)

La fase preedípica es el período de desarrollo psicosexual anterior a la formación del COMPLEJO DE EDIPO. El término aparece muy tarde en la obra de Freud, en el contexto de su examen de la sexualidad femenina (Freud, 1931b).

Antes de Lacan, la fase preedípica se representaba habitualmente como una RELACIÓN DUAL entre la madre y el niño, antes de que cualquier tercer término pudiera mediarla. Sin embargo, Lacan dice que ese enfoque tiene la desventaja de hacer este concepto impensable en la teoría psicoanalítica. El psicoanálisis trata exclusivamente con la estructura, lo que exige un mínimo de tres términos, y por lo tanto una fase preedípica representada como una relación puramente dual "no puede concebirse en términos analíticos" (C, 197). El niño nunca está completamente solo con la madre, puesto que siempre hay un tercer término (S4, 240-1).

En consecuencia, cuando Lacan habla de una fase preedípica, no la presenta como una relación dual sino como un triángulo (S4, 81). El tercer elemento del triángulo preedípico, que media la relación dual entre la madre y el hijo, es el FALO, un objeto imaginario que circula entre ellos en una serie de intercambios. En el seminario de 1957-8 Lacan habla de este triángulo imaginario, no como de una fase preedípica, sino como del primer "tiempo" del complejo de Edipo.

Sea que se lo describa como preedípico o como un momento del complejo de Edipo en sí, el triángulo imaginario de madre, niño y falo

aparece cuando el infante percibe una falta en la madre. El niño comprende que la madre no queda completamente satisfecha con él solo, sino que desea alguna otra cosa (el falo).

La criatura trata entonces de ser el falo para la madre, lo que lo lleva a un juego seductor de señuelos, en el cual el niño "no está nunca realmente en el lugar donde está, y no está nunca completamente ausente del lugar donde no está" (S4, 193; véase S4, 223-4). En el seminario de 1956-7 Lacan analiza el caso de Juanito (Freud, 1909b) y muestra que, por un cierto lapso, este juego es satisfactorio para el niño; dice que en ese paraíso preedípico no hay nada intrínseco que le ponga fin (S4, 226). Sin embargo, en cierto punto interviene alguna otra cosa, que introduce en el juego una nota discordante de angustia. Esta "alguna otra cosa" es el primer despertar del deseo, que se manifiesta en la masturbación infantil (S4, 225-6). Tal intervención del órgano real transforma el triángulo imaginario en un juego mortal, una tarea imposible en la cual el niño cae por completo víctima del deseo arbitrario de la madre devoradora omnipotente (S4, 69, 165). El niño sólo puede ser salvado de este juego mortífero por la intervención del padre como cuarto término, el padre que legítimamente reclama la posesión del falo, sobre la base de una ley simbólica.

Para Lacan, el interés de la fase preedípica no reside sólo en su función de preparar el camino para el complejo de Edipo, sino también en el hecho de que todas las perversiones se originan en ella (S4, 193). La PERVERSIÓN siempre involucra algún tipo de identificación con otro término del triángulo edípico, sea la madre, el falo imaginario, o ambos, como en el fetichismo.

FETICHISMO (*FÉTICHISME, FETISHISM*)

El término "fetiche" adquirió una amplia difusión en el siglo XVIII, en el contexto del estudio de las "religiones primitivas", como designación de un objeto inanimado de culto (etimología que Lacan considera importante; S8, 169). En el siglo XIX, Marx tomó la palabra para describir el modo en que, en las sociedades capitalistas, las relaciones sociales adoptan la forma ilusoria de relaciones entre cosas ("fetichismo de la mercancía"). Fue Krafft-Ebing quien, en la última década de ese mismo siglo, aplicó por primera vez este término a la conducta sexual, definiendo el fetichismo como una PERVERSIÓN sexual en la cual la excitación depende de modo absoluto de la presencia de un objeto específico (el fetiche). Ésta es la definición que Freud y la mayoría de los otros estudiosos de la sexualidad adoptaron en adelante. El fetiche es por lo general un objeto inanimado, por ejemplo un zapato o una prenda interior.

Freud sostenía que el fetichismo (considerado una perversión casi exclusivamente masculina) se origina en el horror del niño ante la castración femenina. Confrontado con la falta de pene de la madre, el fetichista reniega esta falta y encuentra un objeto (el fetiche) como sustituto simbólico del pene faltante (Freud, 1927e). En el primer enfoque por Lacan del tema del fetichismo, en 1956, sostiene que se trata de un área de estudio particularmente importante, y lamenta que sea desatendida por sus contemporáneos. Subraya que la equivalencia entre el fetiche y el FALO materno sólo puede entenderse con referencia a las transformaciones lingüísticas, y no a "vagas analogías en el campo visual", como por ejemplo la comparación entre las pieles y el vello púbico (Lacan, 1956b, 267). En apoyo de esta argumentación, cita el análisis realizado por Freud de la frase "*Glanz auf der Nase*" (véase Freud, 1927e).

En los años siguientes, mientras Lacan desarrolla su distinción entre el pene y el falo, pone énfasis en que el fetiche es un sustituto de este último, y no del primero. También amplía el mecanismo de la RENEGACIÓN, haciendo de él la operación constitutiva de la perversión en general, y no sólo de la perversión fetichista. No obstante, conserva la idea freudiana de que el fetichismo es una perversión exclusivamente masculina (Ec, 734) o, por lo menos, extremadamente rara entre las mujeres (S4, 154).

En el seminario de 1956-7, Lacan elabora una importante distinción entre el objeto fetiche y el objeto fóbico; mientras que el fetiche es un sustituto simbólico del falo faltante de la madre, el objeto fóbico es un sustituto imaginario de la castración simbólica (véase FOBIA). Lo mismo que todas las perversiones, el fetichismo tiene sus raíces en el triángulo preedípico de madre-hijo-falo (S4, 84-5, 194). No obstante, es único en el sentido de que involucra al mismo tiempo la identificación con la madre y con el falo imaginario; por cierto, en el fetichismo el sujeto oscila entre estas dos identificaciones (S4, 86, 160).

El enunciado de Lacan de 1958 en cuanto a que el pene "adquiere el valor de un fetiche"

para las mujeres heterosexuales, plantea unas cuestiones interesantes (F, 290). En primer lugar, invierte la concepción freudiana del fetichismo; en lugar de ser el fetiche un sustituto simbólico del pene real, el pene real puede convertirse en un fetiche al sustituir al falo simbólico ausente en la mujer. En segundo término, cuestiona la afirmación (realizada tanto por Freud como por Lacan) de que el fetichismo es extremadamente raro entre mujeres. Si el pene puede considerarse un fetiche, el fetichismo está sin duda más difundido entre las mujeres que entre los hombres.

FILOSOFÍA (*PHILOSOPHIE, PHILOSOPHY*)

Freud consideraba la filosofía como una de las grandes instituciones culturales, junto con el arte y la religión, el sello de un estado de la civilización altamente desarrollado. Pero veía la relación entre la filosofía y el psicoanálisis en términos ambiguos. Por un lado, le acreditaba a ciertos filósofos (por ejemplo Empédocles y Nietzsche) que hubieran anticipado de un modo puramente intuitivo lo que los psicoanalistas sólo llegaron a descubrir mediante investigaciones laboriosas (Freud, 1914d, SE XIV, 15-16). Por otra parte, criticó repetidamente a los filósofos por equiparar la psique con la conciencia, excluyendo de este modo el inconsciente sobre una base puramente apriórica (Freud, 1925e [1924], SE XIX, 216-17), y además asemejó los sistemas filosóficos a los delirios paranoicos (Freud, 1912-13; SE XIII, 73).

En la obra de Lacan hay también una relación ambivalente entre el psicoanálisis y la filosofía. Por una parte, Lacan opone el psicoanálisis a las explicaciones totalizadoras de los sistemas filosóficos (S1, 118-19; S11, 77), y vincula la filosofía al discurso del AMO, lo inverso del psicoanálisis (S20, 33). Por otro lado, la obra de Lacan está llena de referencias filosóficas; por cierto, éste suele considerarse uno de los rasgos que distinguen a Lacan de otros pensadores psicoanalíticos. Los filósofos con más frecuencia citados por él son los siguientes.

Platón

Lacan compara a menudo el método psicoanalítico con los diálogos socráticos (véase DIALÉCTICA). También se refiere específicamente a algunas obras de Platón, sobre todo *El banquete*, al que dedica una gran parte de su seminario de 1960-1.

Aristóteles

Lacan examina la tipología aristotélica de la causación en su seminario de 1964 (véase AZAR), y la lógica aristotélica en el seminario de 1970-1.

Descartes

En la obra de Lacan abundan las referencias a Descartes, puesto que considera la filosofía del *COGITO* como resumen del núcleo mismo de la psicología del hombre moderno (S2, 6). El concepto lacaniano del sujeto supone al mismo tiempo al sujeto cartesiano (en su intento de pasar de la duda a la certidumbre) y también la subversión de ese sujeto.

Kant

Es la filosofía moral de Kant (la *Crítica de la razón práctica*) lo que más le interesa a Lacan, y la examina extensamente en su seminario sobre la ética (1959-60) y en su ensayo "Kant con Sade" (1962). Utiliza el imperativo categórico de Kant para arrojar luz sobre el concepto freudiano del superyó.

Hegel

Lacan asistió a una serie de conferencias sobre Hegel impartidas por Alexandre Kojève en 1933-9 en la École des Hautes Études (estas conferencias fueron más tarde reunidas y publicadas por Raymond Queneau; véase Kojève, 1947). La influencia de esas conferencias sobre la obra de Lacan, sobre todo en los primeros trabajos, fue inmensa, y siempre que Lacan se remite a Hegel en realidad tiene en mente la lectura hegeliana de Kojève. De Hegel, Lacan toma (entre otras cosas) el énfasis en los modos dialécticos del pensamiento, el concepto de ALMA BELLA, la dialéctica del AMO y el esclavo, y la distinción entre el DESEO animal y el DESEO humano.

Heidegger

Lacan llegó a tener una amistad personal con Heidegger; lo visitó y tradujo algunas de sus obras. La influencia de Heidegger en la

obra de Lacan es visible en las discusiones metafísicas sobre el SER, y en la distinción entre la PALABRA plena y la palabra vacía.

Éstos son sólo los filósofos a los que Lacan se remite con mayor frecuencia; también examina la obra de muchos otros, como San Agustín, Spinoza, Sartre, etcétera.

La obra de Lacan aborda muchas escuelas filosóficas y áreas de indagación. En sus primeros trabajos se inclina hacia la fenomenología, y en 1936 presenta incluso una "descripción fenomenológica de la experiencia psicoanalítica" (Ec, 82-5), pero más tarde se opone por completo a esa escuela, y en 1964 realiza una crítica a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty (S11, 71-6). En la medida en que el psicoanálisis aborda interrogantes ontológicos, Lacan lo alinea con el MATERIALISMO, contra todas las formas de idealismo. Lacan encara también la epistemología y la filosofía de la CIENCIA, con un constante enfoque racionalista, no empirista.

Más informaciones sobre la relación de Lacan con la filosofía pueden encontrarse en Juranville (1984), Macey (1988, cap. 4), Ragland-Sullivan (1986) y Samuels (1993).

FIN DE ANÁLISIS (*FIN D'ANALYSE, END OF ANALYSIS*)

En "Análisis terminable e interminable", Freud examina la cuestión de si es posible concluir un análisis, o bien todos los análisis son necesariamente incompletos (Freud, 1937c). La respuesta de Lacan a este interrogante es que resulta por cierto posible hablar de la conclusión de un análisis. Aunque no todos los análisis son llevados hasta su término, la cura es un proceso lógico que tiene un fin, y Lacan designa este punto final con la expresión "fin de análisis".

Puesto que muchos análisis se interrumpen antes del fin, se plantea la pregunta de si pueden considerarse exitosos. Para responder, es necesario distinguir entre el fin de análisis y la meta del tratamiento psicoanalítico. La meta de la cura es llevar al analizante a articular la verdad sobre su deseo. Cualquier análisis, aunque sea incompleto, puede considerarse exitoso cuando alcanza esa meta. La cuestión del fin de análisis consiste entonces en algo más que saber si la cura ha alcanzado o no su meta; se trata de si ha llegado o no a su punto final lógico.

Lacan concibe este punto final de diversos modos.

1. A principios de la década de 1950, el fin de análisis es descrito como "el advenimiento de una palabra verdadera y la comprensión por el sujeto de su historia" (E, 88) (véase PALABRA). "El sujeto [...] comienza el análisis hablando de sí mismo sin hablarle a uno, o hablándole a uno sin hablar de sí mismo. Cuando puede hablarles a ustedes sobre él mismo, el análisis habrá concluido" (Ec, 373, n.1). El fin de análisis es también descrito como conciliarse con la propia condición de mortal (E, 104-5).
2. En 1960 Lacan describe el fin de análisis como un estado de angustia y abandono, y lo compara con el DESAMPARO del infante humano.
3. En 1964 lo describe como el punto en el que el analizante ha "atravesado el fantasma radical" (S11, 273) (véase FANTASMA).
4. En la última década de su enseñanza, caracteriza el fin de análisis como la "identificación con el *sinthome*", y como "saber qué hacer con el *sinthome*" (véase *SINTHOME*).

Todas estas formulaciones comparten la idea de que el fin de análisis involucra un cambio en la posición subjetiva del analizante (su "destitución subjetiva"), y un cambio correspondiente en la posición del analista (la pérdida de ser [*désêtre*] del analista, la caída del analista desde la posición de SUJETO SUPUESTO SABER). En el fin de análisis, el analista es reducido a un mero resto, un puro OBJETO *a*, causa del deseo del analizante.

Puesto que Lacan dice que todos los psicoanalistas tienen que haber experimentado el proceso de la cura desde el principio al fin, el fin de análisis es también el pasaje desde la condición de analizante a la de analista. "La verdadera terminación de un análisis", por lo tanto, no es ni más ni menos que lo que "los prepara para convertirse en analistas" (S7, 303).

En 1967 Lacan introdujo el procedimiento del PASE como medio para atestiguar el fin del propio análisis. Con este procedimiento Lacan esperaba evitar los peligros de considerar el fin de análisis como una experiencia inefable, casi mística. Esa concepción es antitética al psicoanálisis, que consiste sobre todo en poner las cosas en palabras.

Lacan critica a los psicoanalistas que han visto el fin de análisis en términos de identificación con el analista. En oposición a esta concepción, Lacan sostiene que "el cruce del plano de la identificación es posible" (S11, 273). Ir más allá de la identificación no es sólo posible,

sino también necesario, pues de otro modo no se trata de psicoanálisis sino de sugestión, que es la antítesis del psicoanálisis; "la corriente fundamental de la operación analítica es el mantenimiento de la distancia entre el yo –la identificación– y el *a*" (S11, 273).

Lacan también rechaza la idea de que el fin de análisis involucra la "liquidación" de la transferencia (véase S11, 267). Esta idea se basa en una mala comprensión de la naturaleza de la transferencia, según la cual ésta es un tipo de ilusión susceptible de trascenderse. Tal concepción es errónea, porque pasa totalmente por alto la naturaleza simbólica de este fenómeno; la transferencia es parte de la estructura esencial de la palabra. Aunque la cura analítica supone la resolución de la particular *relación transferencial* establecida con el analista, la transferencia en sí subsiste después del fin de análisis.

Otras concepciones erróneas del fin de análisis que Lacan rechaza son el "fortalecimiento del yo", la "adaptación a la realidad" y la "felicidad". El fin de análisis no es la desaparición del síntoma, ni la cura de una enfermedad subyacente (por ejemplo, la neurosis), puesto que el análisis no es esencialmente un proceso terapéutico sino una búsqueda de la verdad, y la verdad no es siempre benéfica (S17, 122).

FOBIA (*PHOBIE, PHOBIA*)

En psiquiatría se define usualmente la fobia como miedo extremo a un objeto particular (por ejemplo un animal) o a una cierta situación (por ejemplo salir de casa). Quienes padecen una fobia experimentan ANGUSTIA si tropiezan con el objeto fóbico o se encuentran en la situación temida, y crean "estrategias de evitación" para que esto no suceda. Tales estrategias de evitación pueden volverse tan elaboradas que la vida del sujeto queda severamente restringida.

La más importante contribución de Freud al estudio de las fobias tuvo que ver con un niño al que bautizó "Juanito". Poco después de su quinto cumpleaños, Juanito desarrolló un violento miedo a los caballos, y se resistía a salir a la calle por temor a encontrarse con uno. En su historial de Juanito, Freud distinguió la aparición inicial de la angustia (no vinculada a ningún objeto) y el miedo siguiente, centrado específicamente en los caballos. Sólo este último constituía la fobia propiamente dicha. Freud interpretó que la angustia era la transformación de la excitación sexual suscitada en Juanito por la relación con la madre, y que los caballos representaban al padre, que el niño temía que lo castigara (Freud, 1909b).

Lacan, en su seminario de 1956-7, realiza una lectura detallada del caso de Juanito, y propone su propia concepción de la fobia. Siguiendo a Freud, subraya la diferencia entre fobia y angustia: la angustia aparece primero, y la fobia es una formación defensiva que convierte la angustia en miedo, concentrándola en un objeto específico (S4, 207, 400). Sin embargo, en lugar de identificar el objeto fóbico como representante del padre (según la idea de Freud), Lacan sostiene que la característica fundamental del objeto fóbico es que no se limita a representar una persona, sino a distintas personas sucesivamente (S4, 283-8). Lacan señala los modos muy diversos en que Juanito describe los caballos temidos en diferentes momentos de su fobia; por ejemplo, en cierto momento el niño teme que un caballo lo muerda, y en otro que un caballo caiga (S4, 305-6). En cada uno de estos momentos, continúa Lacan, el caballo representa a una persona distinta de la vida de Juanito (S4, 307). De modo que el caballo no funciona como equivalente de un significante único, sino como un significante que no tiene un sentido unívoco y es desplazado sobre diferentes significados sucesivos (S4, 288).

Sostiene Lacan que Juanito desarrolló la fobia a los caballos debido a que su padre real no intervino como agente de la castración, que era su rol propio en el COMPLEJO DE EDIPO (S4, 212). Cuando la sexualidad del niño comienza a hacerse sentir en la masturbación infantil, el triángulo preedípico (madre-niño-falo imaginario) se transforma, y deja de ser fuente de goce para convertirse en algo que provoca angustia. La intervención del padre real habría salvado a Juanito de esta angustia, al castrarlo simbólicamente, pero en ausencia de esta intervención, el pequeño se ve obligado a encontrar un sustituto en la fobia. La fobia emplea un objeto imaginario (el caballo) para reorganizar el mundo simbólico del niño, y de tal modo ayudarlo a pasar del orden imaginario al orden simbólico (S4, 230, 245-6, 284). Lejos de ser un fenómeno puramente negativo, la fobia convierte en pensable, vivible, una situación traumática, mediante la introducción de una dimensión simbólica, aunque ésta sea sólo una solución provisional (S4, 82).

El objeto fóbico es entonces un elemento imaginario que puede funcionar como significante al ser utilizado para representar todos los

elementos posibles del mundo del sujeto. Para Juanito, el caballo, en diferentes momentos, representa a su padre, su madre, su pequeña hermana, sus amigos, a él mismo, y además muchas otras cosas (S4, 307). En el proceso de desarrollar todas las permutaciones posibles en torno al "cristal significante de su fobia", Juanito pudo agotar todas las imposibilidades que bloqueaban su pasaje desde lo imaginario a lo simbólico, y de tal modo encontrar una solución a lo imposible, recurriendo a una ecuación significante (E, 168). En otras palabras, una fobia desempeña exactamente el mismo papel que Claude Lévi-Strauss les asigna a los mitos, sólo que en el nivel del individuo, y no en el de la sociedad. Lo importante en el mito –dice Lévi-Strauss– no es algún significado "natural" o "arquetípico" de los elementos aislados que lo constituyen, sino el hecho de que, aunque esos elementos, combinados y recombinados, cambian de posición, las relaciones entre las posiciones son inmutables (Lévi-Strauss, 1955). Esta reiterada recombinación de los mismos elementos permite enfrentar una situación imposible articulando por turno todas las diferentes formas de su imposibilidad (S4, 330).

¿Cuáles son las consecuencias prácticas de la teoría de Lacan para el tratamiento de sujetos que parecen fobias? En lugar de limitarse a desensibilizar al sujeto (como en la terapia conductista), o a proporcionarle una explicación del objeto fóbico ("el caballo es tu padre"), la cura tiene que apuntar a ayudar al paciente a elaborar todas las diversas permutaciones que involucra el significante fóbico. Al ayudar al sujeto a desarrollar su mito individual de acuerdo con sus propias leyes, la cura le hace posible agotar finalmente todas las posibles combinaciones de los elementos significantes, y de tal modo disolver la fobia (S4, 402). (Debe tenerse presente que el examen por Lacan del caso de Juanito solo aborda explícitamente la cuestión de las fobias infantiles, y deja abierto el interrogante de si esas observaciones se aplican también a las fobias de adultos.)

Como el propio Freud lo señaló en su historial de Juanito, en las nosografías psiquiátricas las fobias no tenían asignada ninguna posición definida. Él intentó remediar esta incertidumbre, pero la solución que propuso caía en una cierta ambigüedad. Por un lado, puesto que se pueden encontrar síntomas fóbicos tanto en sujetos neuróticos como psicóticos, Freud sostuvo que las fobias no podían considerarse "un proceso patológico independiente" (Freud, 1909b, SE X, 115). Por otra parte, en la misma obra, Freud aisló una particular forma de neurosis cuyo síntoma central es una fobia. A esta nueva categoría diagnóstica la denominó "histeria de angustia", para diferenciarla de la "histeria de conversión" (que antes Freud denominaba sencillamente "histeria"). De modo que las observaciones de Freud son, como decimos, ambiguas; implican que la fobia puede ser un síntoma *y también* una entidad clínica subyacente. La misma ambigüedad reaparece en Lacan, donde la cuestión se reformula como una alternativa entre la fobia como *síntoma* o como ESTRUCTURA. Usualmente, Lacan sólo diferencia dos estructuras neuróticas (la histeria y la neurosis obsesiva), y describe la fobia como un síntoma (no como una estructura) (S4, 285). Sin embargo, hay también lugares en su obra donde enumera la fobia como una tercera forma de neurosis, además de la histeria y la neurosis obsesiva, lo cual implica que hay una estructura fóbica (por ejemplo, E 321); en 1961 (éste es un caso) describe la fobia como "la forma más radical de neurosis" (S8, 425). La cuestión no se resuelve hasta el seminario de 1968-9, donde Lacan sostiene que

> No se puede ver en ella [en la fobia] una entidad clínica, sino una plataforma giratoria de empalme, algo que hay que elucidar en sus relaciones con aquello hacia lo cual usualmente tiende, a saber: los dos grandes órdenes de la neurosis, la histeria y la obsesionalidad, y también el empalme que realiza con la perversión.
>
> (Lacan, 1968-9, citado en Chamama, 1993, 210)

De modo que, según Lacan, la fobia no es una estructura clínica que esté en el mismo nivel de la histeria y la neurosis obsesiva sino una vía de acceso que lleva a una u otra, y que también tiene ciertas conexiones con la estructura perversa. El vínculo con la perversión puede verse en las semejanzas entre el fetiche y el objeto fóbico, que son por igual sustitutos simbólicos de un elemento que falta, y sirven para estructurar el mundo circundante. Además, tanto la fobia como la perversión surgen de dificultades en el pasaje desde el triángulo preedípico imaginario hasta el cuaternario simbólico edípico.

FORCLUSIÓN (*FORCLUSION, FORECLOSURE*)

Desde su tesis de doctorado en 1932, una de las búsquedas centrales que anima la obra de

Lacan es la de identificar una causa psíquica específica de la PSICOSIS. A lo largo del abordaje de este problema, reaparecen constantemente dos temas.

La exclusión del PADRE

Ya en 1938 Lacan relaciona el origen de la psicosis con una exclusión del padre de la estructura familiar, y con la consecuente reducción de ésta a las relaciones madre-hijo (Lacan, 1938, 49). Más adelante, cuando Lacan diferencia el padre real, el padre imaginario y el padre simbólico, especifica que es la ausencia del padre simbólico la vinculada a la psicosis.

El concepto freudiano de *Verwerfung*

Freud utiliza el término *Verwerfung* (traducido como "*repudiation*" en la *Standard Edition*) de diversos modos (véase Laplanche y Pontalis, 1967, 166), pero Lacan se centra en uno de ellos en particular, a saber: como designación de un mecanismo de defensa específico, distinto de la represión (*Verdrängung*), en el cual "el yo rechaza la idea incompatible junto con su afecto y se comporta como si la idea nunca se le hubiera hecho presente al yo" (Freud, 1894a, SE III, 58). En 1954, basándose en una lectura del historial del Hombre de los lobos (véase Freud, 1918b, SE XVII, 79-80), Lacan identifica la *Verwerfung* como el mecanismo específico de la psicosis, en el cual un elemento es rechazado fuera del orden simbólico, exactamente como si nunca hubiera existido (Ec, 386-7; S1, 57-9). En esa oportunidad Lacan propone varios modos de traducir el mismo término *Verwerfung* al francés: *reject* (rechazo, desestimación), *refus* (rechazo, repulsa) (S1, 43), y *retranchement* (supresión) (Ec, 386). Sólo en 1956 Lacan llegó a proponer el término *forclusion* (que se emplea en el sistema legal francés; en inglés es *foreclosure*) como la mejor traducción de *Verwerfung* (S3, 321). Ésta es la palabra que Lacan continuó empleando en el resto de su obra.

En 1954, cuando Lacan se vuelve por primera vez hacia el concepto freudiano de *Verwerfung* en su búsqueda de un mecanismo específico de la psicosis, no está exactamente claro *qué es* lo repudiado; puede ser la castración, la palabra misma (S1, 53), o "el plano genital" (S1, 58). Lacan encuentra una solución a este problema a fines de 1957, cuando propone que el objeto de la forclusión es el NOMBRE-DEL-PADRE (un significante fundamental) (E, 217). De este modo Lacan puede combinar en una sola fórmula los dos temas que antes habían dominado sus pensamientos sobre la causalidad de la psicosis: la ausencia del padre y el concepto de *Verwerfung*. Esta fórmula permanece en el núcleo del pensamiento de Lacan sobre la psicosis en el resto de su obra.

Cuando el Nombre-del-Padre está forcluido para un sujeto en particular, deja un agujero en el orden simbólico que es imposible de llenar; se puede entonces decir que el sujeto tiene una estructura psicótica, aunque no presente ninguno de los signos clásicos de la psicosis. Antes o después, cuando el Nombre-del-Padre forcluido reaparezca en lo real, el sujeto no podrá asimilarlo, y el resultado de esta "colisión con el significante inasimilable" (S3, 321) será la "entrada en la psicosis" propiamente dicha, típicamente caracterizada por el desencadenamiento de ALUCINACIONES, DELIRIOS, o unas y otros.

La forclusión debe distinguirse de las operaciones de la REPRESIÓN, la NEGACIÓN y la PROYECCIÓN.

Represión

La forclusión se diferencia de la represión en cuanto el elemento forcluido no está enterrado en el inconsciente sino expulsado de él. La represión es la operación que constituye la neurosis, mientras que la forclusión es la operación que constituye la psicosis.

Negación

La forclusión se diferencia de la negación en cuanto no involucra ningún juicio de existencia inicial (véase *BEJAHUNG*). Mientras que la negación supone negar algunos elementos cuya existencia ha sido previamente registrada, con la forclusión todo ocurre como si el elemento forcluido nunca hubiera existido.

Proyección

La forclusión es un mecanismo específicamente psicótico, mientras que para Lacan la proyección es puramente neurótica. Con la proyección, el proceso se dirige de adentro hacia afuera, mientras que en la forclusión el elemento forcluido retorna desde afuera. Freud lo había advertido en "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia" (1911c), donde,

con respecto a las alucinaciones de Schreber, dijo lo siguiente: "Es incorrecto decir que la percepción suprimida internamente era proyectada hacia afuera; la verdad es más bien, como ahora vemos, que lo abolido internamente volvía desde afuera" (SE XII, 71). Lacan no sólo cita esta oración de Freud sino que también la reformula en sus propios términos: "Todo lo rechazado en el orden simbólico [...] reaparece en lo real" (S3, 13).

En 1957, Lacan vincula brevemente el término *Verwerfung* al mecanismo mediante el cual se produce el superyó, a través de la identificación con el padre, en la disolución del complejo de Edipo (S4, 415). Está claro que éste no es el mecanismo psicótico de la forclusión sino un proceso normal/neurótico.

FORMACIONES DEL INCONSCIENTE (*FORMATIONS DE L'INCONSCIENT, FORMATIONS OF THE INCONSCIOUS*)

Las "formaciones del inconsciente" son los fenómenos en los cuales las leyes del inconsciente se ven con mayor claridad: el chiste, el sueño, el SÍNTOMA y el lapsus (parapraxia). Freud caracterizó los mecanismos fundamentales involucrados en las formaciones del inconsciente como "las leyes del inconsciente": son la condensación y el desplazamiento, que Lacan redefine como metáfora y metonimia.

Las "formaciones del yo" son los tres elementos relacionados con el yo: el superyó, el yo ideal y el ideal del yo.

FORMACIÓN DE LOS ANALISTAS (*FORMATION DES ANALYSTES, TRAINING*)

La palabra inglesa "*training*" se utiliza para traducir dos conceptos empleados por Lacan: ANÁLISIS DIDÁCTICO ("*training analysis*") y formación de los analistas ("*professional training*").

Por formación de los analistas se entiende el proceso mediante el cual una persona aprende a conducir una cura psicoanalítica, es decir, a ser analista. Para Lacan, no se trata sencillamente de una etapa por la que pasa el analista al principio de su vida profesional, sino de un proceso continuo. Hay dos fuentes en las que el analista aprende a realizar la cura: su propia experiencia (primero como paciente, luego como analista), y la experiencia de otros, transmitida a través de la teoría psicoanalítica. Lacan insiste en que, entre estas dos fuentes, la fundamental es la propia experiencia de una cura como paciente. Sin embargo, esto no excusa al analista de ir mucho más allá en su aprendizaje; el programa de Lacan para la formación de los analistas es muy extenso, e incluye literatura, lingüística, matemáticas e historia (E, 144-5). El analista, lo mismo que Freud, tiene que tratar de convertirse en "una enciclopedia de las artes y las musas" (E, 169). Este amplio currículo es evidente en los seminarios públicos de Lacan, llenos de incursiones en la filosofía, la topología, la lógica, la literatura y la lingüística, disciplinas que él considera esenciales para la formación de los analistas.

Vale la pena observar que la palabra inglesa *training* tiene matices diferentes de los de la voz francesa *formation*. Mientras que el término inglés lleva a pensar en un programa formal o en una estructura burocrática, el francés (sobre todo en la obra de Lacan) designa un proceso que modifica al sujeto en el núcleo mismo de su ser, y que no puede regularse mediante procedimientos ritualistas ni asegurarse con un certificado impreso.

FREUD, RETORNO A (*FREUD, RETOUR À; FREUD, RETURN TO*)

Toda la obra de Lacan tiene que entenderse en el contexto de la herencia intelectual y teórica de Sigmund Freud (1856-1939), fundador del psicoanálisis. Primero, Lacan se formó como psicoanalista en la INTERNATIONAL PSYCHOANALITICAL ASSOCIATION (IPA), la organización creada por Freud que se presentaba como la única heredera legítima del legado freudiano. Sin embargo, Lacan comenzó a desarrollar progresivamente una crítica radical del modo en que la mayoría de los analistas de la IPA habían interpretado a Freud. Después de ser expulsado de esa institución en 1953, Lacan llevó más adelante su polémica, sosteniendo que las ideas radicales de Freud habían sido universalmente traicionadas por las tres principales escuelas de la IPA: la PSICOLOGÍA DEL YO, el PSICOANÁLISIS KLEINIANO y la TEORÍA DE LAS RELACIONES OBJETALES. Para remediar esta situación, Lacan se propuso conducir un "retorno a Freud", tanto en el sentido de una atención renovada a los textos reales del propio Freud, como en el de un retorno a la esencia de la obra

de Freud traicionada por la IPA. La lectura de Freud en el original alemán le permitió a Lacan descubrir elementos que habían sido oscurecidos por una traducción pobre e ignorados por otros comentadores. Gran parte de la obra de Lacan está asociada con comentarios detallados de textos específicos de Freud y llena de numerosas referencias a otros analistas, cuyas ideas Lacan refuta. Por lo tanto, para poder entender a Lacan se necesita una comprensión minuciosa de las ideas de Freud, y también del modo en que esas ideas fueron desarrolladas y modificadas por los otros analistas (los "posfreudianos") a los que Lacan critica. Estas ideas constituyen el telón de fondo contra el cual Lacan elabora su propio "retorno a Freud".

> Lo que ese retorno [a Freud] involucra para mí no es un retorno de lo reprimido, sino tomar la antítesis constituida por la fase de la historia del movimiento psicoanalítico posterior a la muerte de Freud, demostrando lo que el psicoanálisis no es, y buscando con ustedes los medios para revitalizar aquello que ha continuado sosteniéndolo, incluso en la desviación [...]
>
> (E, 116)

No obstante, la obra de Lacan en sí no tiene el aspecto de un retorno a la ortodoxia, implícito en la expresión "retorno a Freud", pues el modo en que Lacan lee a Freud y el estilo de exposición son tan originales, que parecen contradecir la modesta afirmación de que él es sólo un comentador. Además, si bien es cierto que Lacan vuelve a los textos reales del propio Freud, también es cierto que escoge aspectos específicos del legado conceptual freudiano, privilegiando algunos conceptos a expensas de otros. Podría entonces sostenerse que Lacan no es más "fiel" a la obra de Freud que los freudianos a los que critica por haber traicionado el mensaje del maestro; lo mismo que ellos, Lacan elige y elabora ciertos temas, y desatiende o reinterpreta otros. Por lo tanto, el psicoanálisis lacaniano quedaría mejor descrito como una forma "posfreudiana" del psicoanálisis, junto con la psicología del yo, el psicoanálisis kleiniano y la teoría de las relaciones objetales.

Pero no es así como el propio Lacan ve su obra. Él dice que en los textos de Freud opera una lógica más profunda, una lógica que los hace coherentes a pesar de las aparentes contradicciones. Lacan sostiene que su lectura de Freud, y sólo la suya, saca a luz esta lógica, y nos muestra que "las diferentes etapas y cambios de dirección" de la obra de Freud "son gobernados por la inflexiblemente efectiva preocupación freudiana por mantener su rigor primordial" (E, 116). En otras palabras, si bien la lectura de Freud por Lacan puede ser tan parcial como la de cualquier otro, en el sentido de que privilegia ciertos aspectos, a juicio de Lacan esto no justifica que todas las interpretaciones de Freud se consideren igualmente válidas. De modo que las declaraciones de lealtad y las acusaciones de traición formuladas por Lacan no pueden verse como una mera estrategia retórica. Tienen, por cierto, una función retórico-política, en cuanto al presentarlo como "más freudiano" que nadie le permitieron desafiar el monopolio efectivo del legado freudiano del que la IPA aún disfrutaba en la década de 1950. Sin embargo, con sus afirmaciones Lacan reclama explícitamente el mérito de haber desmenuzado una lógica coherente de los escritos de Freud que nadie había percibido antes que él.

FRUSTRACIÓN (*FRUSTRATION, FRUSTRATION*)

La palabra inglesa "*frustration*" adquirió una prominencia creciente en ciertas ramas de la teoría psicoanalítica en la década de 1950, junto con un cambio del énfasis, que pasó del triángulo edípico a la relación madre-hijo. En este contexto, la frustración se entendía en general como el acto mediante el cual la MADRE le niega al niño el objeto que satisfaría una de sus NECESIDADES biológicas. Algunos analistas pensaban que frustrar al niño de este modo era un importante factor de la etiología de la neurosis.

"*Frustration*" es también el término empleado en la *Standard Edition* para traducir la palabra alemana *Versagung* empleada por Freud. Si bien este último término no se destaca mucho en la obra de Freud, forma parte de su vocabulario teórico. A primera vista parecería que Freud examina la frustración del modo que acabamos de describir. Por ejemplo, sin duda atribuye a la frustración un lugar importante en la etiología de los síntomas, y dice que "fue una *frustración* lo que enfermó al paciente" (Freud, 1919a, SE XVII, 162). Por lo tanto, cuando Lacan dice que "frustración" es un término "sencillamente ausente de la obra de Freud" (S3, 235), lo que él entiende que es el concepto freudiano de *Versagung* no corresponde a la idea de la frustración que acabamos de exponer. Lacan sostiene que quienes han teorizado el concepto de frustración de este

modo, desviándose de Freud, han llevado la teoría psicoanalítica a una serie de atolladeros (S4, 180). En el seminario de 1956-7 busca entonces un modo de reformular el concepto de acuerdo con la lógica de la teoría freudiana.

Lacan comienza por clasificar la frustración como uno de los tres tipos de "falta de objeto", distinto de la castración y de la privación (véase FALTA). Aunque concede que la frustración está en el núcleo de las relaciones primarias entre la madre y el niño (S4, 66), señala que no tiene que ver con necesidades biológicas sino con la DEMANDA de amor. Esto no significa que la frustración no se refiera a un objeto real capaz de satisfacer una necesidad (por ejemplo, un pecho o un biberón); por el contrario, esos objetos están por cierto involucrados, por lo menos al principio (S4, 66). Pero lo importante es que la función real de esos objetos (satisfacer una necesidad, por ejemplo el hambre) queda pronto completamente eclipsada por su función simbólica, a saber: el hecho de que funcionan como símbolos del amor de la madre (S4, 180-2). De modo que el objeto es más valorado por ser un don simbólico que por su capacidad para satisfacer una necesidad. Como don, está inscrito en la red simbólica de leyes que regula el circuito de los intercambios, y por lo tanto es visto como algo a lo cual el sujeto tiene legítimo derecho (S4, 101). En sentido propio, la frustración sólo puede producirse en el contexto de este orden legal, y si el objeto que el infante demanda no es provisto, sólo se puede hablar de frustración cuando el niño siente que ha sido tratado con injusticia (S4, 101). En tal caso, cuando el objeto es finalmente provisto, esta sensación de injusticia (de promesas incumplidas, de amor retirado) persiste en el niño, quien entonces se consuela disfrutando de las sensaciones que siguen a la satisfacción de la necesidad original. De modo que, lejos de que la frustración suponga no satisfacer una necesidad biológica, a menudo implica precisamente lo opuesto: se satisface una necesidad biológica en el vano intento de compensar la verdadera frustración, que es la denegación de amor.

La frustración desempeña un papel importante en la cura. Freud observó que, a medida que los síntomas generadores de malestar desaparecían con el progreso del tratamiento, tendía a disminuir la motivación del paciente para continuarlo. Por lo tanto, para evitar el riesgo de que el paciente perdiera su motivación por completo e interrumpiera prematuramente el tratamiento, Freud recomendaba que el analista restableciera el sufrimiento "en otra parte, en la forma de alguna privación apreciable" (Freud, 1919a, SE XVII, 163). Esta recomendación técnica es en general conocida como "regla de la abstinencia", e implica que el analista debe frustrar continuamente al paciente, negándose a gratificar sus demandas de amor. De tal modo, "hay que permitir que la necesidad y el anhelo de la paciente persistan en ella, para servir como fuerzas que la impulsen a trabajar y realizar cambios" (Freud, 1915a, SE XII, 165).

Si bien Lacan concuerda con Freud en que el analista no debe gratificar las demandas de amor del analizante, dice que este acto de frustración no tiene que verse como un fin en sí. La frustración debe considerarse simplemente un medio para permitir que aparezcan los significantes de las demandas previas. "El analista es el que mantiene la demanda, no, como se ha dicho, para frustrar al sujeto, sino para permitir que reaparezcan los significantes a los cuales su frustración está atada" (E, 255). La meta del análisis, al mantener las demandas del analizante en un estado de frustración, es ir más allá de la demanda y provocar la aparición del deseo (E, 276).

Lacan difiere de Freud por el modo en que teoriza la regla de la abstinencia. Para Freud, esta regla tenía principalmente que ver con la abstinencia de actividad sexual por parte del analizante; si una paciente le implora al analista que le haga el amor, el analista tiene que frustrarla, negándose a ello. Si bien Lacan está de acuerdo con esta recomendación, subraya que existe una demanda mucho más común que el analista puede también frustrar: la demanda de una respuesta. El analizante espera que el analista siga las reglas de la conversación cotidiana. Al negarse a hacerlo –permaneciendo silencioso cuando el analizante hace una pregunta, o tomando las palabras del analizante de un modo que no coincide con lo que él quiso decir– el analista tiene un medio poderoso a su disposición para frustrar al paciente.

En 1961 Lacan menciona otro recurso que tiene el analista para frustrar. La negativa a dar al analizante la señal de angustia: la ausencia de angustia en el analista en todo momento, incluso cuando el analizante demanda que el analista experimente angustia. Lacan dice que ésta podría ser la más fructífera de todas las formas de frustración en la cura (S8, 428).

G

GENITAL (*GÉNITAL, GENITAL*)

En las fases del DESARROLLO psicosexual enumeradas por Freud, la genital es la última, después de las dos pregenitales (la oral y la anal). La etapa genital se inicia entre los tres y los cinco años (organización genital infantil o fase fálica), es interrumpida por el período de latencia y vuelve en la pubertad (fase genital propiamente dicha). Freud definió esta etapa como la "organización completa" final de la libido, síntesis de la antes anárquica "perversión polimorfa" de las etapas pregenitales (véase Freud, 1940a, SE XXIII, 155). Debido a esto, el concepto de "genitalidad" pasó a representar un valor privilegiado en la teoría psicoanalítica después de Freud, como una etapa de madurez psicosexual plena (el "amor genital" de Balint).

Lacan rechaza la mayor parte de la teoría psicoanalítica concerniente a la etapa genital, el amor genital, etcétera, por considerarla "un himno absurdo a la armonía de lo genital" (E, 245). Según él, en la genitalidad no hay nada armonioso.

La etapa genital

Lacan no concibe las etapas del desarrollo psicosexual como fases naturales de maduración biológica sino como formas de DEMANDA estructuradas retroactivamente (S8, 238-46). En las etapas oral y anal, el deseo es eclipsado por la demanda, y sólo en la etapa genital ese deseo está plenamente constituido (S8, 270). De modo que Lacan sigue a Freud al describir la etapa genital como un tercer momento ulterior a las etapas oral y anal (S8, 268). Sin embargo, la discusión lacaniana de esta etapa se centra en lo que Freud denominó "organización genital *infantil*" (también conocida como "fase fálica"): una etapa en la que el niño sólo conoce un órgano sexual (el masculino) y pasa por el complejo de castración. Lacan subraya entonces que la fase genital sólo es pensable en la medida en que la marca el signo de la castración; la "realización genital" sólo puede lograrse a condición de que el sujeto asuma primero su propia castración (S4, 219). Además insiste en que, aunque la sexualidad perversa polimorfa de las fases pregenitales quede bajo el dominio de la organización genital, esto no significa que la sexualidad pregenital sea abolida: "Las aspiraciones más arcaicas del niño son [...] un núcleo que nunca es completamente resuelto bajo alguna primacía de la genitalidad" (S7, 93). Él rechaza por lo tanto el concepto de una etapa final de síntesis; la síntesis no es posible para los seres humanos, a juicio de Lacan, puesto que la subjetividad humana está esencial e irremediablemente dividida.

La pulsión genital

La pulsión genital no es catalogada por Lacan como una de las pulsiones parciales. Puesto que él sostiene que toda pulsión es parcial, su negativa a incluir la pulsión genital entre las pulsiones parciales equivale a cuestionar su existencia. En 1964 lo dijo explícitamente: "la pulsión genital, si existe, no está en absoluto articulada como las otras pulsiones" (S11, 189). A diferencia de las otras pulsiones, la pulsión genital (si existe) "encuentra su forma" en el lado del Otro (S11, 189). Además, no hay ningún "objeto genital" que corresponda a una supuesta pulsión genital.

El amor genital

Lacan rechaza el concepto de Michael Balint de "amor genital" (Balint, 1947). Esta expresión indica una madurez psicosexual en la cual están completamente integrados y armonizados el afecto y la sensualidad, y además ya no existe ninguna ambivalencia. Sin embargo, Freud nunca empleó esa expresión, y Lacan la

descarta como completamente ajena a la teoría psicoanalítica. Para él, la idea de una madurez y síntesis psicosexual final, que es lo que implica este concepto de "amor genital", es una ilusión que pasa completamente por alto "las barreras y humillaciones" (*Erniedrigungen*) tan comunes incluso en la relación amorosa más realizada" (E, 245). No existe nada que sea una relación objetal posambivalente.

El concepto de amor genital está claramente vinculado a la "oblatividad", término utilizado por algunos psicoanalistas para designar una forma madura de amor, en la cual uno ama al otro por lo que es, y no por lo que pueda dar. Lacan es tan crítico del concepto de oblatividad como lo es del concepto de amor genital, y lo considera una forma de moralismo y una traición al descubrimiento analítico del objeto parcial (S8, 173-4). Sostiene que el concepto de oblatividad tiene poco que ver con la genitalidad y mucho más en común con el erotismo anal. Ateniéndose a la equiparación freudiana de las heces con un regalo, dice Lacan que la fórmula de la oblatividad ("todo para el otro") demuestra que es una fantasía del neurótico obsesivo (S8, 241).

GUESTALT (*GESTALT, GESTALT*)

"*Gestalt*" es una palabra alemana que designa la pauta o todo organizado, que tiene propiedades distintas de las de sus componentes aislados. El estudio experimental de la guestalt se inició en 1910 con la investigación de ciertos fenómenos de la percepción, y condujo a una escuela de pensamiento conocida como "psicología guestáltica", basada en un concepto holístico de la mente y el cuerpo, y que además subraya la importancia psicológica de la presentación corporal. Estas ideas constituyeron la base de la terapia guestáltica, tal como la han desarrollado Paul Goodman, Fritz Perls y Ralp Hefferline.

Cuando Lacan se refiere a la guestalt, habla específicamente de un tipo de pauta organizada, la imagen visual de otro miembro de la misma especie, que es percibida como un todo unificado. Esta imagen es una guestalt porque tiene un efecto que no puede generar ninguna de las partes componentes tomadas aisladamente; este efecto consiste en que actúa como "mecanismo disparador" (en francés *déclencheur*), que desencadena ciertas respuestas instintivas, como por ejemplo la conducta reproductiva (S1, 121 y sigs.). En otras palabras, cuando un animal percibe la imagen unificada de otro miembro de su especie, responde de ciertos modos instintivos. Lacan da muchos ejemplos (tomados de la etología) de estas respuestas instintivas a imágenes (por ejemplo, E, 3), pero su principal interés está en el modo en que la guestalt funciona con los seres humanos. Para los seres humanos, la imagen corporal es también una guestalt que produce respuestas instintivas, especialmente sexuales, pero su poder es más que instintivo: constituye el poder cautivante esencial de la IMAGEN ESPECULAR (véase CAPTACIÓN). En estadio del espejo, el yo se forma por identificación con la guestalt unificada de la imagen corporal. Sin embargo, la unidad imaginaria del yo es constantemente amenazada por el miedo a la desintegración, que se manifiesta en imágenes de CUERPO FRAGMENTADO; estas imágenes representan lo opuesto a la guestalt unificada de la imagen corporal.

GOCE (*JOUISSANCE, JOUISSANCE*)

La palabra francesa *jouissance* significa básicamente "goce", pero tiene una connotación sexual ("orgasmo") de la que carece el término inglés "*enjoyment*", y por lo tanto la mayoría de las ediciones en inglés de Lacan la dejan sin traducir (aunque después se ha señalado que la palabra "*jouissance*" figura en realidad en el *Shorter Oxford English Dictionary*; cf. Macey, 1988, 288, n. 129). Como lo observa Jane Gallop, mientras que "orgasmo" es un sustantivo que tiene plural, Lacan siempre emplea *jouissance* en singular, y precedido por el artículo definido (Gallop, 1982, 30).

Este término no aparece en la obra de Lacan hasta 1953, e incluso entonces no se destaca particularmente (E, 42, 87). En los seminarios de 1953-4 y 1954-5 él emplea el término ocasionalmente, por lo general en el contexto de la dialéctica hegeliana del AMO y el esclavo: el esclavo se ve obligado a trabajar a fin de proporcionar objetos para el goce del amo (S1, 223; S2, 269). De modo que hasta 1957 esta palabra parece designar sólo la sensación gozosa que acompaña a la satisfacción de una necesidad biológica como el hambre (S4, 125). Poco después las asociaciones sexuales se vuelven más aparentes; en 1957, Lacan usa el término para referirse al goce de un objeto sexual (Ec, 453) y a los placeres de la masturbación (S4, 241); en 1958 explicita el sentido de

"goce" como "orgasmo" (Ec, 727). (Para una descripción más completa de la evolución de este término en la obra de Lacan, véase Macey, 1988, 200-5.)

Sólo en 1960 desarrolló Lacan su oposición clásica entre goce y placer, una oposición que alude a la distinción hegeliana/kojèveana entre *Genuss* (goce) y *Lust* (placer) (cf. Kojève, 1947, 46). El principio de placer funciona como un límite al goce. Es una ley que le ordena al sujeto "gozar lo menos posible". Al mismo tiempo, el sujeto intenta constantemente transgredir las prohibiciones impuestas a su goce, e ir "más allá del principio de placer". No obstante, el resultado de transgredir el principio de placer no es más placer sino dolor, puesto que el sujeto sólo puede soportar una cierta cantidad de placer. Más allá de este límite, el placer se convierte en dolor, y este "placer doloroso" es lo que Lacan denomina goce: "el goce es sufrimiento" (S7, 184). El término "goce" expresa entonces perfectamente la satisfacción paradójica que el sujeto obtiene de su síntoma o, para decirlo en otras palabras, el sufrimiento que deriva de su propia satisfacción (la "ganancia primaria de la enfermedad" en los términos de Freud).

La prohibición del goce (el principio de placer) es inherente a la estructura simbólica del lenguaje, en virtud de la cual "el goce está prohibido para aquel que habla, como tal" (E, 319). La entrada del sujeto en lo simbólico está condicionada por cierta renuncia inicial al goce en el complejo de castración, en el que ese sujeto renuncia a sus intentos de ser el falo imaginario para la madre; "La castración significa que el goce debe ser rechazado para poder alcanzarlo en la escala invertida [*l'échelle renversée*] de la ley del deseo" (E, 324). La prohibición simbólica del goce en el complejo de Edipo (el tabú del incesto) es entonces, paradójicamente, la prohibición de algo que es ya imposible; es decir que funciona para mantener la ilusión neurótica de que el goce sería alcanzable si no estuviera prohibido. La prohibición misma crea el deseo de transgredirla, y el goce es por lo tanto fundamentalmente transgresor (véase S7, cap. 15).

"PULSIÓN DE MUERTE" es el nombre dado al deseo constante del sujeto de irrumpir a través del principio de placer hacia la COSA y hacia un cierto exceso de goce; el goce es entonces "la senda hacia la muerte" (S17, 17). Puesto que las pulsiones son intentos de irrumpir a través del principio de placer en búsqueda de goce, toda pulsión es una pulsión de muerte.

Existen también fuertes afinidades entre el concepto lacaniano de goce y el concepto freudiano de LIBIDO, como se advierte con claridad en la descripción por Lacan del goce como una "sustancia corporal" (S20, 26). Al coincidir con la afirmación de Freud en cuanto a que hay sólo una libido, que es masculina, Lacan sostiene que el goce es esencialmente fálico; "El goce, en la medida en que es sexual, es fálico, lo que significa que no se relaciona con el Otro como tal" (S20, 14). Sin embargo, en 1973 Lacan admite que hay un goce específicamente femenino, un "goce suplementario" (S20, 58) que está "más allá del falo" (S20, 69), un goce del Otro. Este goce femenino es inefable, pues las mujeres lo experimentan pero no saben nada sobre él (S20, 71). Para diferenciar estas dos formas de goce, Lacan introduce un símbolo algebraico para cada una: $J\varphi$ designa el goce fálico, mientras que JA designa el goce del Otro.

GRAFO DEL DESEO (*GRAPHE DU DÉSIR, GRAPH OF DESIRE*)

El grafo del deseo es una representación topográfica de la estructura del deseo. Lacan lo desarrolló por primera vez en *El Seminario, Libro V* (Lacan 1957-8) para ilustrar la teoría psicoanalítica del chiste (véase Freud, 1905c). Reaparece en algunos de los seminarios que siguieron (véase Lacan, 1958-9 y 1960-1), para después desaparecer casi totalmente de la obra de Lacan. Adopta diversas formas, aunque la más conocida es la que incluye el artículo "La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo" (Lacan, 1960a). En ese ensayo Lacan construye el grafo del deseo en cuatro etapas. La primera es la "célula elemental" (figura 8; véase E, 303).

La línea horizontal representa la CADENA SIGNIFICANTE diacrónica; la curva en herradura representa el vector de la intencionalidad del sujeto. La doble intersección de estas dos líneas ilustra la naturaleza de la retroacción: el mensaje, en el punto denominado *s*(A) en el grafo completo es el PUNTO DE ALMOHADILLADO determinado retroactivamente por la particular puntuación que le ha asignado el Otro, A. El sujeto mítico prelingüístico de la necesidad pura, indicado por el triángulo, debe atravesar los desfiladeros del significante, lo que produce al sujeto dividido, $.

No se pretende que las etapas intermedias

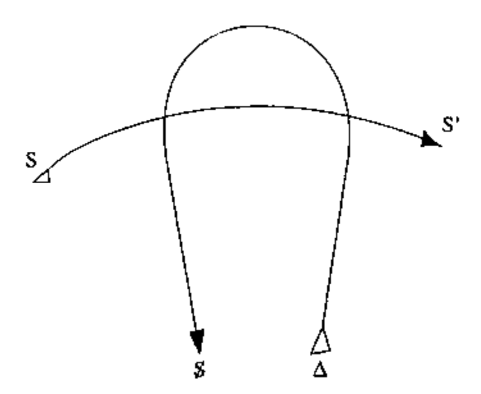


Figura 8. El grafo del deseo. Célula elemental
Fuente: Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966

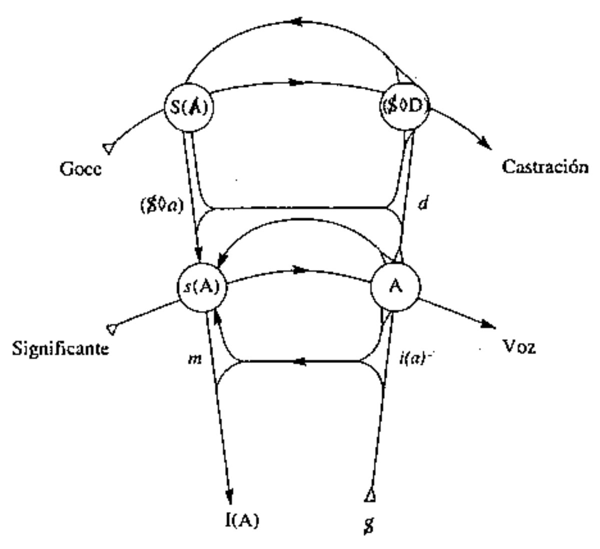


Figura 9. El grafo del deseo. Grafo completo
Fuente: Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966

del grafo del deseo demuestren una evolución o desarrollo temporal, puesto que este grafo existe siempre como un todo; son simplemente recursos pedagógicos utilizados por Lacan para ilustrar la estructura del grafo completo (figura 9; véase E, 315 y Ec, 817).

En el grafo completo no hay una sino dos cadenas significantes. La cadena inferior (que va del significante a la voz) es la cadena significante consciente, el nivel del enunciado. La cadena superior (que va del goce a la castración) es la cadena significante en el inconsciente, el nivel de la ENUNCIACIÓN. De modo que la estructura está duplicada: la parte superior del grafo está estructurada exactamente como la parte inferior.

H

HIANCIA (*BÉANCE, GAP*)

El término francés *béance* es una voz literaria anticuada que significa "agujero o abertura grande". Es también un término científico utilizado en medicina para designar la abertura de la laringe.

Esta palabra aparece usada de varios modos en la obra de Lacan. En 1946 él habla de una "hiancia interrogativa" que se abre en la locura, cuando el sujeto queda perplejo por los fenómenos que experimenta (alucinaciones, etcétera) (Ec, 165-6).

A principios de la década de 1950 el término comienza a referirse a la ruptura fundamental que existe entre el hombre y la NATURALEZA, que se debe al hecho de que "en el hombre, la relación imaginaria se ha desviado, en cuanto ella está donde se produce la hiancia por la cual se hace sentir la muerte" (S2, 210). Esta hiancia entre el hombre y la naturaleza es evidente en el estadio del espejo:

> Uno tiene que suponer una cierta hiancia biológica en él [el hombre], que yo trato de definir cuando les hablo del estadio del espejo [...] El ser humano tiene una relación especial con su propia imagen –una relación de hiancia, de tensión alienante–.
> (S2, 323)

La función de lo imaginario es precisamente llenar esta hiancia, recubriendo de tal modo la división del sujeto y presentando un sentido imaginario de unidad y completud.

En 1957 el término es usado en el contexto de la relación en los sexos: "en la relación entre el hombre y la mujer [...] siempre subsiste abierta una hiancia" (S4, 374; véase S4, 408). Esto anticipa las ulteriores observaciones de Lacan sobre la no-existencia de la RELACIÓN SEXUAL.

En 1964 Lacan dice que "la relación del sujeto con el Otro es enteramente producida en un proceso de hiancia" (S11, 206), y añade que al sujeto lo constituye una hiancia, ya que está esencialmente dividido (véase ESCISIÓN). También sostiene que el concepto de causalidad es esencialmente problemático porque siempre existe una hiancia misteriosa, inexplicable, entre causa y efecto (S11, 21-2).

Lacan emplea también la palabra "dehiscencia" de un modo que la hace prácticamente sinónimo, en su discurso, del término "hiancia". En botánica se llama dehiscencia al estallido del pericarpio de las semillas maduras; Lacan designa de este modo a la escisión constitutiva de sujeto: hay "una dehiscencia vital que es constitutiva del hombre" (E, 21). Esta escisión es también la división entre cultura y naturaleza, que significa que la relación del hombre con esta última "es alterada por una cierta dehiscencia en el corazón del organismo, una Discordia primordial" (E, 4).

HISTERIA (*HYSTÉRIE, HYSTERIA*)

La categoría nosográfica de la histeria llega de la antigua medicina griega, que la concebía como una enfermedad de la mujer provocada por el vagabundeo del útero en el cuerpo (en griego, *hysteron* significa útero). El término adquirió un lugar importante en psiquiatría en el siglo XIX, sobre todo en la obra de Jean-Martin Charcot, maestro con el que Freud estudió en 1885-6. Fue en el curso del tratamiento de pacientes histéricas en la década de 1890 donde Freud desarrolló el método psicoanalítico (asociación libre, etcétera) y comenzó a dar forma a los principales conceptos de la teoría psicoanalítica. El primer historial realmente psicoanalítico de Freud describió el tratamiento de una histérica conocida como "Dora" (Freud, 1905e).

La sintomatología clásica de la histeria incluye síntomas físicos tales como parálisis locales, dolores y anestesias para los cuales no se encuentra ninguna causa orgánica, y que se ar-

ticulan en torno a una "anatomía imaginaria" que carece de relación con la estructura real del sistema nervioso (véase Lacan, 1951b, 13). No obstante, aunque Lacan examina la sintomatología de la histeria vinculándola a la imago del CUERPO FRAGMENTADO (E, 5), no define la histeria como un conjunto de síntomas sino como una ESTRUCTURA. Esto significa que un sujeto puede no presentar ninguno de los síntomas corporales típicos de la histeria y no obstante ser diagnosticado como histérico por un analista lacaniano.

Lo mismo que Freud, Lacan considera la histeria como una de las dos principales formas de NEUROSIS (la otra es la NEUROSIS OBSESIVA). En el seminario de 1955-6 desarrolla la idea de que la neurosis tiene la estructura de una pregunta, y que lo que diferencia la histeria de la neurosis obsesiva es la naturaleza de esa pregunta. Mientras que la neurosis obsesiva tiene que ver con la pregunta por la existencia del sujeto, en la histeria el sujeto se pregunta por su posición sexual. Este interrogante puede formularse como "¿soy un hombre o una mujer?" o, más precisamente, "¿qué es una mujer?" (S3, 170-5). Esto vale para los histéricos de ambos sexos (S3, 178). Lacan reafirma entonces la antigua idea de que existe una vinculación íntima entre la histeria y la feminidad. Por cierto, la mayoría de los histéricos son mujeres, así como la mayoría de los neuróticos obsesivos son hombres.

La estructura del deseo, como deseo del Otro, aparece en la histeria con más claridad que en cualquier otra estructura clínica; el histérico es precisamente alguien que se apropia del deseo del otro identificándose con él. Por ejemplo, Dora se identifica con Herr K., toma como suyo propio el deseo que percibe en él, el desear a Frau K. (S4, 138). Sin embargo, según también lo demuestra el caso Dora, la histérica sólo sostiene el deseo del Otro con la condición de no ser ella el objeto de ese deseo (Ec, 222); la histérica no soporta ser tomada como objeto del deseo porque eso haría revivir la herida de la privación (S17, 84). Es esta relación privilegiada entre la estructura del deseo y la estructura de la histeria lo que explica que Lacan le haya dedicado tanta atención a esta estructura clínica, y que en la década de 1970 haya desarrollado la idea de que en la cura es necesario "histerizar" al analizante. Como estructura clínica, la histeria debe distinguirse del concepto lacaniano de DISCURSO de la histérica, que designa una forma particular de lazo social.

I

IDEAL DEL YO (*IDÉAL DU MOI, EGO-IDEAL*)

En los escritos de Freud hay tres términos entre los cuales resulta difícil discernir una distinción sistemática, aunque tampoco son sencillamente empleados como intercambiables: son ellos "ideal del yo" (*Ich-Ideal*), "yo ideal" (*Ideal Ich*) y superyó (*Über-Ich*). Sin embargo, Lacan sostiene que estas tres "formaciones del yo" son conceptos totalmente distintos y que por lo tanto no deben confundirse entre sí.

En sus escritos de preguerra, a Lacan le interesa principalmente establecer una distinción entre el ideal del yo y el superyó, y no se refiere al yo ideal. Aunque tanto el ideal del yo como el SUPERYÓ están relacionados con la declinación del complejo de Edipo, y los dos son productos de la identificación con el padre, dice Lacan que representan aspectos diferentes del rol paterno dual. El superyó es una instancia inconsciente cuya función consiste en reprimir el deseo sexual que suscita la madre, mientras que el ideal del yo ejerce una presión consciente en favor de la sublimación, y proporciona las coordenadas que le permiten al sujeto asumir una posición sexual como hombre o mujer (Lacan, 1938, 59-62).

Después de la guerra, Lacan cuida más de diferenciar el ideal del yo y el yo ideal (en francés, *moi idéal*). (Obsérvese que en cierto momento, en 1949, Lacan usa el término *je-idéal* para traducir el *Ideal-Ich* freudiano [E, 2]; no obstante, pronto abandona esta práctica, y en el resto de su obra usa la expresión *moi idéal*.) En el seminario de 1953-4, desarrolla el MODELO ÓPTICO para distinguir estas dos formaciones. Sostiene que el ideal del yo es una introyección simbólica, mientras que el yo ideal es la fuente de una proyección imaginaria (véase S8, 414). El ideal del yo es el significante que opera como ideal, un plan internalizado de la ley, la guía que gobierna la posición del sujeto en el orden simbólico, y por lo tanto anticipa la identificación secundaria (edípica) (S1, 141), o bien es un producto de esa identificación (Lacan, 157-8). El yo ideal, por otro lado, se origina en la imagen especular del estadio del espejo; es una promesa de síntesis futura hacia la cual tiende el yo, la ilusión de unidad que está en la base del yo. El yo ideal siempre acompaña al yo, como un intento incesante de recobrar la omnipotencia de la relación dual preedípica. Aunque formado en la identificación primaria, el yo ideal continúa desempeñando un papel como fuente de todas las identificaciones secundarias (E, 2). En el álgebra lacaniana, el yo ideal se escribe *i(a)*, y el ideal del yo I(A).

IDENTIFICACIÓN (*IDENTIFICATION, IDENTIFICATION*)

En la obra de Freud, el término "identificación" designa el proceso por el cual un sujeto adopta como suyos uno o más atributos de otro sujeto. En sus escritos más tardíos, a medida que Freud desarrollaba la idea de que el yo y el superyó se construyen sobre la base de una serie de identificaciones, el concepto de identificación llegó finalmente a designar "la operación en sí por la cual se constituye el sujeto humano" (Laplanche y Pontalis, 1967, 206). Se trata por lo tanto de un concepto de importancia central en la teoría psicoanalítica, pero que también suscita importantes problemas teóricos. Uno de los principales, con el que luchó el propio Freud, es la dificultad para establecer la relación precisa entre la identificación y el objeto de amor.

Este concepto de identificación ocupa una posición igualmente importante en la obra de Lacan. Éste pone un énfasis especial en el papel de la imagen, y define a la identificación como "la transformación que se produce en el sujeto cuando asume una imagen" (E, 2). "Asu-

mir" una imagen es reconocerse en ella, y apropiarse de la imagen como si fuera uno mismo.

Desde sus primeras obras Lacan distingue la identificación imaginaria de la identificación simbólica.

1. La identificación imaginaria es el mecanismo por el cual se crea el yo en el ESTADIO DEL ESPEJO; pertenece absolutamente al orden imaginario. Cuando el infante ve su reflejo en el espejo, se identifica con esa imagen. La constitución del yo por identificación con algo que está fuera del sujeto (e incluso contra el sujeto) es lo que "estructura al sujeto como un rival de sí mismo" (E, 22), y por lo tanto involucra agresividad y alienación. El estadio del espejo constituye la "identificación primaria", y da origen al YO IDEAL.

2. La identificación simbólica es la identificación con el padre en la etapa final del COMPLEJO DE EDIPO, que da origen a la formación del IDEAL DEL YO. Por medio de esta identificación secundaria el sujeto trasciende la agresividad inherente a la identificación primaria (E, 23), de modo que puede decirse que la identificación secundaria representa una cierta "normalización libidinal" (E, 2). Aunque esta identificación es denominada "simbólica", no deja de ser una "identificación secundaria" (E, 22), que sigue el modelo de la identificación primaria y, en consecuencia, como todas las identificaciones, tiene algo de imaginaria; sólo se la denomina "simbólica" porque representa el completamiento del pasaje del sujeto al orden simbólico.

Las ideas de Lacan sobre la naturaleza de la identificación simbólica sufrieron cambios complejos en el curso de su obra. En 1948 ve la identificación simbólica en términos de "introyección de la imago del progenitor del mismo sexo" (E, 22), mientras que en 1958 ha pasado a verla en términos de identificación con el padre real en el tercer tiempo del complejo de Edipo.

En 1961 Lacan describe la identificación simbólica como una identificación con el significante. Encuentra respaldo para esta idea en el catálogo de los tres tipos de identificación que Freud presenta en el capítulo 7 de *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921c). En los primeros dos tipos (con un objeto amoroso o con un rival), el sujeto puede expresar a menudo la identificación desarrollando pura y simplemente un síntoma idéntico al que padece la persona con la que él se identifica. En estos casos, "la identificación es parcial y extremadamente limitada, y toma un único rasgo [*nur einen einzigen Zug*] de la persona que es su objeto" (Freud, 1921c, SE XVIII, 107). Este "rasgo único" o "rasgo unario" (del francés, *trait unaire*, que las traduciones inglesas de Lacan vierten diversamente como "*unbroken line*" [línea llena], "*single stroke*" [trazo único] o "*unitary trait*" [rasgo unitario]) es considerado por Lacan un término simbólico primordial que se introyecta para producir el ideal del yo. Aunque este rasgo puede originarse como signo, se convierte en significante al ser incorporado en un sistema significante (S8, 413-14). En 1964 Lacan vincula el rasgo unario al primer significante (S_1), y lo compara con la muesca que hace el hombre primitivo en una estaca para significar que ha matado a un animal (S11, 141, 256).

Lacan se opone con firmeza a ciertos autores (por ejemplo, Balint) que entienden el FIN DE ANÁLISIS como identificación con el analista; por el contrario, él insiste en que no sólo "es posible atravesar el plano de la identificación" (S11, 273), sino también en que ésta es una condición necesaria del verdadero psicoanálisis. De modo que el fin de análisis es concebido por Lacan como la destitución del sujeto, un momento en el que las identificaciones del sujeto son cuestionadas de un modo tal que ya no resulta posible mantenerlas como antes. Sin embargo, si bien el fin de análisis no consiste precisamente en identificarse con el analista, dice Lacan que es posible hablar de una identificación en esa etapa, pero con otro sentido: la identificación con el síntoma (véase *SINTHOME*).

IMAGEN ESPECULAR (*IMAGE SPÉCULAIRE, SPECULAR IMAGE*)

Cuando Lacan habla de *la* imagen especular se refiere al reflejo del propio cuerpo en el espejo, a la imagen de uno mismo que es simultáneamente uno mismo y OTRO (el "pequeño otro"). Es identificándose con la imagen especular como el infante comienza a construir su YO en el ESTADIO DEL ESPEJO. Incluso cuando no hay ningún espejo real, el bebé ve su conducta reflejada en los gestos imitativos de un adulto o de otro niño; estos gestos imitativos permiten que la otra persona funcione como imagen especular. El ser humano es totalmente cautivado por tal imagen: ésta es la razón básica del poder de lo imaginario en el sujeto, y explica por qué el hombre proyecta esta imagen de su cuerpo

en todos los otros objetos del mundo que lo rodea (véase Lacan, 1975b; véase CAPTACIÓN).

Hay ciertas cosas que no tienen ninguna imagen especular, que no son "especularizables": el falo, las zonas erógenas y el OBJETO *a*.

IMAGINARIO (*IMAGINAIRE, IMAGINARY*)

El empleo por Lacan del término "imaginario" como sustantivo data de 1936 (Ec, 81). Desde el principio esta palabra estuvo asociada con ilusión, fascinación y seducción, y se relacionó específicamente con la RELACIÓN DUAL entre el YO y la IMAGEN ESPECULAR. Sin embargo, es importante observar que si bien lo imaginario siempre retiene la connotación de ilusión y señuelo, no es sencillamente sinónimo de "lo ilusorio", en cuanto esto último implica algo innecesario y sin consecuencias (Ec, 723). Lo imaginario está lejos de no tener consecuencias; sus efectos son poderosos en lo real, y no se trata de algo que pueda ser sencillamente descartado o "superado".

Desde 1953 en adelante, el ORDEN imaginario se convirtió en uno de los tres que constituyen el esquema tripartito central del pensamiento lacaniano, opuesto a lo simbólico y lo real. La base del orden imaginario sigue siendo la formación del yo en el ESTADIO DEL ESPEJO. Puesto que el yo se forma por identificación con el semejante o la imagen especular, la IDENTIFICACIÓN es un aspecto importante del orden imaginario. El yo y el semejante forman la relación dual prototípica, y son intercambiables. Esta relación por la cual se constituye el ego mediante la identificación con el pequeño otro significa que el yo, y el orden imaginario en sí, son ambos sedes de una ALIENACIÓN radical: "la alienación es constitutiva del orden imaginario" (S3, 146). La relación dual entre el yo y el semejante es fundamentalmente narcisista, y el NARCISISMO constituye otra característica del orden imaginario. El narcisismo es siempre acompañado por una cierta AGRESIVIDAD. Lo imaginario es el reino de la imagen en la imaginación, el engaño y el señuelo. Las principales ilusiones de lo imaginario son las de totalidad, síntesis, autonomía, dualidad y, por sobre todo, semejanza. De modo que lo imaginario es el orden de las apariencias superficiales que son los fenómenos observables, engañosos, y que ocultan estructuras subyacentes; los afectos son fenómenos de ese tipo.

Sin embargo, la oposición entre lo imaginario y lo simbólico no significa que lo imaginario carezca de estructura. Por el contrario, lo imaginario está siempre ya estructurado por el orden simbólico. Por ejemplo, en su examen del estadio del espejo, en 1949, Lacan habla de las relaciones en el espacio imaginario, que implican una estructuración simbólica de ese espacio (E, 1). La expresión "matriz imaginaria" también implica un imaginario estructurado por lo simbólico (Ec, 221), y en 1964 Lacan discute de qué modo el campo visual está estructurado por leyes simbólicas (S11, 91-2).

Lo imaginario envuelve también una dimensión lingüística. Mientras que el significante es la base del orden simbólico, el SIGNIFICADO y la SIGNIFICACIÓN forman parte del orden imaginario. De modo que el lenguaje tiene aspectos simbólicos y también imaginarios; en su aspecto imaginario, el lenguaje es "el muro del lenguaje" que invierte y distorsiona el discurso del Otro (véase ESQUEMA L).

Lo imaginario ejerce un poder cautivante sobre el sujeto, un poder fundado en el efecto casi hipnótico de la imagen especular. Lo imaginario arraiga entonces en la relación del sujeto con su propio cuerpo (o más bien, con la imagen de su cuerpo). Este poder de cautivar y capturar es al mismo tiempo seductor (lo imaginario se manifiesta sobre todo en el plano sexual, en formas tales como la exhibición sexual y los rituales del cortejo; Lacan, 1956b, 272) y discapacitante: aprisiona al sujeto en una serie de fijaciones estáticas (véase CAPTACIÓN).

Lo imaginario es la dimensión del sujeto humano más estrechamente vinculada a la etología y la psicología animal (S3, 253). Todos los intentos de explicar la subjetividad humana en términos de psicología animal se ven por consiguiente limitados a lo imaginario (véase NATURALEZA). Aunque lo imaginario representa el punto de contacto más íntimo entre la subjetividad humana y la etología animal (S2, 166), en este caso no se trata de una simple identidad; en los seres humanos, el orden imaginario está estructurado por lo simbólico, y esto significa que "en el hombre, la relación imaginaria se ha desviado [del reino de la naturaleza]" (S2, 210).

Lacan tiene una desconfianza cartesiana respecto de la imaginación como instrumento cognitivo. Lo mismo que Descartes, él insiste en la supremacía de la intelección pura, que no dependa de imágenes, como el único modo de llegar a un conocimiento cierto. Esto es lo que está detrás de su empleo de figuras topológicas,

que no se pueden representar en la imaginación, para explorar la estructura del inconsciente (véase TOPOLOGÍA). Esta desconfianza respecto de la imaginación y los sentidos ubica firmemente a Lacan del lado del racionalismo, y no del empirismo (véase CIENCIA).

Lacan acusó a las principales escuelas psicoanalíticas de su época de reducir el psicoanálisis al orden imaginario: esos psicoanalistas hacían de la identificación con el analista la meta del análisis, y reducían la cura a una relación dual (E, 246-7). Para Lacan, esto era una traición completa al psicoanálisis, una desviación que sólo podía haber generado una creciente alienación del sujeto. Contra tal reduccionismo imaginario, Lacan dice que la esencia del psicoanálisis consiste en el uso de lo simbólico. El empleo de lo simbólico es el único modo de desalojar las fijaciones discapacitantes de lo imaginario. El analista sólo puede obtener un punto de apoyo en lo imaginario transformando las imágenes en palabras, del mismo modo que Freud trataba al sueño como un acertijo gráfico (*rebus*): "Lo imaginario es sólo descifrable si se lo traduce a símbolos" (Lacan, 1956b, 269). Este uso de lo simbólico es el único modo que tiene el proceso analítico de "atravesar el plano de la identificación" (S11, 273).

IMAGO (*IMAGO*, *IMAGO*)

Originalmente introducida en la teoría psicoanalítica por Jung, en 1911, la palabra latina *imago* ya había llegado a ser convencional en la terminología del psicoanálisis cuando Lacan inició su formación como psicoanalista en la década de 1930. Esta palabra está claramente relacionada con "imagen", pero se pretende que subraye la determinación subjetiva de la imagen; en otras palabras, incluye tanto los sentimientos como una representación visual. Las imagos son específicamente imágenes de otras personas (Jung habla de las imagos materna, paterna y fraterna); sin embargo, no resultan de experiencias puramente personales sino que son prototipos universales que pueden actualizarse en la psique de cada individuo. Actúan como estereotipos que influyen sobre el modo que el sujeto tiene de relacionarse con los otros, quienes son percibidos a través de las lentes de estas diversas imagos.

El término "imago" desempeña un papel central en los escritos de Lacan anteriores a 1950, en los que aparece estrechamente relacionado con la palabra COMPLEJO. En 1938 Lacan vincula cada uno de los tres complejos familiares a una imagen específica: el complejo del destete, a la imago del pecho materno; el complejo de la intrusión con la imago del semejante, y el complejo de Edipo con la imago del padre (Lacan, 1938). En 1946 Lacan dice que, al formular el concepto de imago, el psicoanálisis le ha proporcionado a la PSICOLOGÍA un objeto propio de estudio, estableciéndola de tal modo sobre un basamento verdaderamente científico: "es posible [...] designar en la imago el objeto propio de la psicología, exactamente en la misma medida en que la noción de Galileo del punto material inerte formó la base de la física" (Ec, 188).

Mientras que para Jung y Klein las imágenes tienen efectos positivos y negativos por igual, en la obra de Lacan gravitan con firmeza hacia lo negativo; son elementos fundamentalmente engañosos y destructores. Lacan habla de la imago del CUERPO FRAGMENTADO, e incluso imagos unificadas, como por ejemplo la imagen especular, son meras *ilusiones* de totalidad que introducen una agresividad subyacente. "El primer efecto de la imago que aparece en el ser humano es un efecto de *alienación* subjetiva" (Ec, 181, cursivas del original).

Después de 1950, el término "imago" desaparece casi por completo del vocabulario teórico de Lacan. No obstante, las ideas básicas desarrolladas alrededor de ese concepto en los escritos anteriores continúan desempeñando un papel importante en el pensamiento lacaniano, articuladas en torno a otros términos, principalmente "imagen".

INCONSCIENTE (*INCONSCIENT*, *UNCONSCIOUS*)

Aunque el término "inconsciente" ya había sido utilizado por autores anteriores a Freud, en las obras de éste adquiere un significado completamente original, y se constituye como el concepto más importante.

Freud diferenciaba dos usos de esta palabra (Freud, 1915e). Como adjetivo, simplemente designa los procesos mentales que no son materia de la atención consciente en un momento dado. Como sustantivo (el inconsciente, *das Unbewusste*), designa uno de los sistemas psíquicos que Freud describió en su primera teoría de la estructura mental (el "modelo topológico"). Según esta teoría, la mente está dividida

en tres sistemas o "localidades psíquicas": el consciente (Cs), el preconsciente (Pcs) y el inconsciente (Ics). El sistema inconsciente no es lo que está fuera del campo de la conciencia en un momento dado, sino lo que ha sido radicalmente separado de la conciencia por la represión y no puede entrar en el sistema consciente-preconsciente sin distorsiones.

En la segunda teoría freudiana de la estructura mental (la "teoría estructural"), la mente está dividida en tres "instancias": el yo, el superyó y el ello; ninguna de estas instancias coincide con el inconsciente, puesto que incluso el yo y el superyó tienen partes inconscientes.

Antes de 1950, Lacan emplea el término "inconsciente" principalmente en su forma adjetiva, lo cual hace que sus primeras obras les resulten particularmente extrañas a quienes están más familiarizados con los escritos de Freud. Pero en la década de 1950, cuando inicia su "retorno a Freud", el término aparece con más frecuencia como sustantivo, y Lacan subraya cada vez más la originalidad del concepto freudiano, señalando que no se trata meramente de lo opuesto a la conciencia: "Una gran cantidad de efectos psíquicos que son con toda legitimidad designados como inconscientes, en el sentido de que excluyen las características de la conciencia, carecen sin embargo de cualquier relación con el inconsciente en sentido freudiano" (E, 163). También insiste en que el inconsciente no puede ser simplemente equiparado a "lo que es reprimido".

Dice Lacan que el concepto de inconsciente fue muy mal interpretado por la mayoría de los seguidores de Freud, quienes lo redujeron a ser "meramente la sede de los instintos" (E, 147). Contra este pensamiento biologista, él sostiene que "el inconsciente no es primordial ni instintual" (E, 170), sino primariamente lingüístico. Resume esta idea en su célebre fórmula "el inconsciente está estructurado como un lenguaje" (S3, 167; véase LENGUAJE, ESTRUCTURA). El análisis que realiza Lacan del inconsciente en términos de estructura sincrónica es complementado por su idea del inconsciente que se abre y cierra en una pulsación temporal (S11, 143, 204).

Algunos psicoanalistas han objetado el enfoque lingüístico lacaniano del inconsciente, sobre la base de que es manifiestamente restrictivo, y de que el propio Freud excluía del inconsciente la representación de palabra (S7, 44; sobre la refutación por Lacan de estas objeciones, véase COSA). El propio Lacan restringe su enfoque lingüístico al sostener que la razón por la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje es que "sólo captamos el inconsciente cuando finalmente es explicado, en esa parte de él que se articula al pasar a palabras" (S7, 32).

Lacan describe también el inconsciente como un discurso: "El inconsciente es el discurso del Otro" (Ec, 16; véase OTRO). Esta fórmula enigmática, que se ha convertido en una de las máximas lacanianas más célebres, puede entenderse de muchas maneras. Quizá su sentido más importante sea que "hay que ver en el inconsciente los efectos de la palabra sobre el sujeto" (S11, 126). Más precisamente, el inconsciente es el efecto del SIGNIFICANTE sobre el sujeto, en cuanto el significante es lo reprimido y lo que retorna en las formaciones del inconsciente (síntomas, chistes, parapraxias, sueños, etcétera). Todas las referencias al lenguaje, la palabra, el discurso y los significantes ubican claramente el inconsciente en el orden de lo SIMBÓLICO. Por cierto, "el inconsciente está estructurado como una función de lo simbólico" (S7, 12). El inconsciente es la determinación del sujeto por el orden simbólico.

El inconsciente no es interior; por el contrario, puesto que la palabra y el lenguaje son fenómenos intersubjetivos, el inconsciente es "transindividual" (E, 49); por así decirlo, el inconsciente está "fuera". "Esta exterioridad de lo simbólico en relación con el hombre es la noción misma del inconsciente" (Ec, 469). Si el inconsciente parece interior, éste es un efecto de lo imaginario, que bloquea la relación entre el sujeto y el Otro e invierte el mensaje del Otro.

Aunque el inconsciente es especialmente visible en las formaciones del inconsciente, en realidad "no deja ninguna de nuestras acciones fuera de su campo" (E, 163). Las leyes del inconsciente, que son la repetición y el deseo, tienen tanta ubicuidad como la estructura misma. El inconsciente es irreductible, de modo que la meta del análisis no puede ser hacer consciente lo inconsciente.

Además de las diversas metáforas lingüísticas de las que Lacan se sirve para conceptualizar el inconsciente (discurso, lenguaje, palabra), también concibe el inconsciente en otros términos.

Memoria

El inconsciente es también una especie de

memoria, en el sentido de una historia simbólica de los significantes que han determinado al sujeto en el curso de su vida: "lo que le enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia" (E, pág. 52).

Saber

Puesto que es una articulación de significantes en una cadena significante, lo inconsciente es una especie de saber (simbólico). Más precisamente, es un "saber desconocido".

ÍNDICE (*INDICE, INDEX*)

En la tipología de los SIGNOS creada por Charles S. Peirce, el estudioso de la semiótica norteamericano, el índice es un signo que tiene una "relación existencial" con el objeto que representa (por ejemplo, el índice es siempre espacial o temporalmente contiguo al objeto). Peirce contrasta el índice con el *símbolo*, que, lo mismo que el signo en la concepción de Saussure, se caracteriza por la ausencia de toda conexión necesaria con su objeto. Por ejemplo, el humo es un índice del fuego, y las manchas rojas son un índice de diversas enfermedades, como por ejemplo el sarampión (Peirce, 1932).

En el discurso de Lacan, el término "índice", funciona en oposición a "SIGNIFICANTE" (y no, como en la filosofía de Peirce, en oposición a "símbolo"). Lacan concibe el índice como un "signo natural", en el cual hay una correspondencia unívoca fija entre signo y objeto, (a diferencia del significante, que no tiene ningún vínculo fijo con ningún significado). Esta oposición entre índice y significante apuntala las siguientes distinciones trazadas en la obra de Lacan.

Los conceptos psicoanalítico y médico del SÍNTOMA

Mientras que en medicina el síntoma es considerado un índice de la enfermedad, en psicoanálisis no es un índice, sino un significante (E, 129). Por lo tanto, en psicoanálisis no hay ningún vínculo fijo de "uno a uno" entre los fenómenos patológicos y la estructura subyacente.

CÓDIGOS (animales) y lenguaje (humano)

Los códigos están compuestos de índices, mientras que el lenguaje está compuesto de significantes. Esto explica que los códigos carezcan de los rasgos más importantes del lenguaje: su potencial para la ambigüedad y la equivocidad. La oposición entre significante e índice se complica por la existencia de ciertos significantes que también funcionan como índices: son los llamados SHIFTERS.

INSTINTO (*INSTINCT, INSTINCT*)

Lacan sigue a Freud en la distinción que éste traza entre instintos y PULSIONES, y critica a quienes, siguiendo en cambio a Strachey, oscurecen esta diferenciación al emplear la misma palabra inglesa "*instinct*" para traducir los dos términos que usa Freud, *Instinkt* y *Trieb* (E, 301).

El de "instinto" es un concepto puramente biológico (véase BIOLOGÍA), propio del estudio de la etología animal. Mientras que los animales son impulsados por instintos (relativamente rígidos e invariables, y que implican una relación directa con el objeto), la sexualidad humana es una cuestión de pulsiones (muy variables, y que nunca alcanzan su objeto). Aunque Lacan emplea a menudo el término "instinto" en la primera parte de su obra, después de 1950 esta palabra aparece menos, y él prefiere en su lugar reconceptualizar la noción de instinto en términos de NECESIDAD.

Desde sus primeros trabajos, Lacan critica a quienes tratan de entender la conducta humana en términos de puro instinto, y aduce que esto implica suponer una relación armoniosa entre el hombre y el mundo, relación que de hecho no existe (Ec, 88). El concepto de instinto da por sentado algún tipo de conocimiento directo innato del objeto, un conocimiento que tiene casi un carácter moral (Ec, 851). Contra tales ideas, Lacan insiste en que hay algo inadecuado en la biología humana, un rasgo que él indica en las frases "insuficiencia vital" (*insuffisance vitale*) (Ec, 90) e "insuficiencia congénita". Esta inadecuación, evidente en el desamparo del infante, se compensa por medio de los COMPLEJOS. El hecho de que la psicología humana esté dominada por complejos (a su vez determinados enteramente por factores culturales y sociales), y no por instintos, significa que cualquier explicación de la conducta humana que no tome en cuenta los factores sociales es en sí misma inútil.

INTERNATIONAL PSYCHO-ANALYTICAL ASSOCIATION

La International Psycho-Analytical Association (IPA) fue fundada por Freud en 1910 como grupo destinado a cobijar las diversas sociedades psicoanalíticas que en esa época estaban surgiendo en el mundo. La primera sede estuvo en Zurich, y después pasó a Londres, pero la Association pasó a ser dominada por sus miembros norteamericanos desde la década de 1930, cuando la mayoría de los analistas vieneses emigraron a Estados Unidos.

Después de renunciar en 1953 a la Societé Psychanalytique de Paris (SPP), afiliada a la IPA, para unirse a la recién fundada Societé Française de Psychanalyse (SFP), Lacan fue informado por correspondencia que, en virtud de esa renuncia, también había dejado de ser miembro de la IPA. Desde ese momento hasta su muerte, Lacan y la IPA estuvieron en discordia. Durante la campaña subsiguiente de la SFP destinada a lograr la afiliación a la IPA, campaña que Lacan parece haber respaldado, él mismo fue considerado por la Association como el principal obstáculo para las negociaciones. El punto principal de discusión era el empleo por Lacan de sesiones de duración variable, práctica con la que él continuó a pesar de las repetidas admoniciones de la IPA. Finalmente, en 1963, la IPA aceptó afiliar a la SFP con la condición de que Lacan fuera despojado de su estatuto de analista didacta. Muchos de los principales analistas de la SFP estuvieron de acuerdo, pero para muchos otros (entre ellos Lacan) esto era inaceptable. Lacan renunció a la SFP y, seguido por algunos otros analistas en ejercicio y en formación, fundó su propia ESCUELA en 1964. En adelante Lacan alzó mucho más la voz en sus críticas a la IPA, acusándola de ser una especie de Iglesia, y comparando su propio destino con la "excomunión" de Spinoza por la sinagoga (S11, 3-4).

La crítica de Lacan apuntaba tanto a la estructura institucional como a las tendencias teóricas dominantes en la IPA. En cuanto a la estructura institucional acusó a sus procedimientos burocráticos de producir solamente mediocridades, y se burló de sus jerarquías pomposas (Ec, 474-86). Lacan adujo que Freud había organizado la IPA de ese modo porque era el único modo de asegurar que sus teorías, mal entendidas por todos sus primeros seguidores, permanecieran intactas para que algún otro (Lacan) las desenterrara y resucitara más tarde. En otras palabras, la IPA era como una tumba cuya única función consistía en preservar la doctrina de Freud, a pesar de la ignorancia de los miembros de la asociación, lo cual implicaba que una vez que Lacan hubiera insuflado nueva vida a la doctrina, la IPA ya no tenía ninguna función válida que cumplir (véase Lacan, 1956a). Incluso más importante era la crítica de Lacan al programa de FORMACIÓN DE LOS ANALISTAS de la IPA, al que acusó de ignorar el énfasis de Freud en la necesidad de los estudios literarios y culturales (Ec, 473), y de reducir el análisis didáctico a un mero ritual. Las estructuras organizacionales específicas sobre las cuales Lacan organizó su propia escuela (por ejemplo, el CÁRTEL y el PASE) apuntaban a asegurar que no se repitieran los errores de la IPA.

En el nivel teórico, Lacan dirigió diversas críticas a las principales tendencias de la IPA, entre ellas el psicoanálisis kleiniano y la teoría de las relaciones objetales, pero reservando sus objeciones más sostenidas y profundas a la PSICOLOGÍA DEL YO, que había logrado una posición dominante en la institución en la década de 1950. Él acusó a la IPA de haber traicionado las ideas fundamentales de Freud, y la rebautizó SAMCDA (*Société d'assistance mutuelle contre le discours analytique*, "Sociedad de asistencia mutua contra el discurso analítico"; Lacan, 1973a, 27), y atribuyó en gran medida esta traición al hecho de que la IPA estaba dominada por Estados Unidos (véase FACTOR *C*). Lacan consideraba su propia enseñanza como un retorno a las ideas que la IPA había traicionado (véase FREUD, RETORNO A).

INTERPRETACIÓN (*INTERPRÉTATION, INTERPRETATION*)

El papel del analista en el tratamiento es doble. Primero y principal, tiene que escuchar al analizante, pero también intervenir, hablándole. Aunque la palabra del analista se caracteriza por muchos tipos diferentes de actos de habla (hace preguntas, da instrucciones, etcétera), el papel crucial y distintivo en la cura es el ofrecimiento de interpretaciones. En sentido amplio, se puede decir que el analista ofrece una interpretación cuando dice algo que subvierte algún modo de ver "cotidiano" consciente del analizante.

Freud comenzó por ofrecer interpretaciones a sus pacientes para ayudarlas a recordar ideas que habían sido reprimidas de la memoria. Es-

tas interpretaciones eran conjeturas informadas sobre lo que las pacientes habían omitido en su relato de los acontecimientos que condujeron a la formación de los síntomas. Por ejemplo, en una de las primeras interpretaciones que registró, Freud le dijo a una paciente que ella no había revelado todos los motivos del intenso afecto que demostraba a los hijos de su empleador, agregando: "Veo que usted está realmente enamorada de su empleador, el director, aunque quizá sin ser consciente de ello" (Freud, 1985d, SE II, 117). El propósito de la interpretación era ayudar a la paciente a tomar conciencia de sus pensamientos inconscientes.

El modelo de interpretación fue establecido por Freud en *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900a); aunque sólo concernían explícitamente a los sueños, los comentarios de Freud sobre la interpretación realizados en esta obra se aplican por igual a todas las otras formaciones del inconsciente (parapraxias, chistes, síntomas, etcétera). En el segundo capítulo del libro, el método psicoanalítico de interpretación es diferenciado del método "decodificador" por el empleo de la asociación libre: una interpretación psicoanalítica no consiste en atribuir significados a un sueño en virtud de sus relaciones con un sistema preexistente de equivalencias, sino relacionándolo con las asociaciones del propio soñante. Se sigue que una misma imagen puede tener significado muy diferentes si aparece en sueños de distintas personas. Aun cuando más tarde Freud llegó a reconocer la existencia de un "simbolismo" onírico (es decir, reconoció el hecho de que algunas imágenes tienen un sentido universal fijo, además de su sentido singular para el soñante individual), siempre sostuvo que la interpretación debe concentrarse primordialmente en el sentido particular, y previno contra la sobrestimación de "la importancia de los símbolos en la interpretación de los sueños" (Freud, 1900a, SE V, 359-60).

Muy pronto en la historia del movimiento psicoanalítico, la interpretación se convirtió en la herramienta más importante del analista, su medio primordial para lograr efectos terapéuticos. Puesto que se sostenía que los síntomas eran la expresión de una idea reprimida, se pensaba que la interpretación curaba el síntoma al ayudar al paciente a tomar conciencia de su idea. No obstante, después del período inicial en el cual el ofrecimiento de interpretaciones pareció alcanzar efectos notables, en la década de 1910-20 los analistas comenzaron a advertir que sus interpretaciones se estaban volviendo menos efectivas. En particular, el síntoma persistía incluso después de que el analista hubiera ofrecido interpretaciones exhaustivas.

A fin de explicar este fenómeno, los analistas se volvieron hacia el concepto de RESISTENCIA, sosteniendo que no basta ofrecer una interpretación del sentido inconsciente del síntoma, sino que es también necesario librarse de la resistencia del paciente para que éste adquiera una conciencia plena de ese significado (véase Strachey, 1934). Pero Lacan propone una explicación diferente. Dice que la eficacia decreciente de la interpretación después de 1920 se debió a un "cierre" del inconsciente que los propios analistas habían provocado (S2, 10-11; S8, 390). Entre otras cosas, Lacan culpa a la creciente tendencia de la primera generación de analistas a basar más sus interpretaciones en el simbolismo (a pesar de las advertencias en contrario de Freud), con lo cual habían vuelto al método de interpretación prepsicoanalítico, "decodificador". Esto no sólo redujo las interpretaciones a fórmulas establecidas sino que los pacientes adquirían pronto la capacidad de predecir con exactitud lo que el analista diría sobre cualquier síntoma o asociación particulares que ellos produjeran (Lacan comenta irónicamente que éste "es seguramente el truco más molesto que se le puede hacer a un adivino"; Ec, 462). Las interpretaciones carecían de importancia y de valor de *shock*.

Otros analistas habían reconocido antes que Lacan los problemas causados por el hecho de que los pacientes estaban cada vez más familiarizados con la teoría psicoanalítica. No obstante, la solución que ellos proponían a este problema era que "el excesivo saber del paciente debía ser reemplazado por más saber del analista" (Ferenczi y Rank, 1925, 61). En otras palabras, exhortaban al analista a elaborar teorías incluso más complejas, para mantenerse a un paso por delante del paciente. La solución que Lacan propone es distinta. Lo que se necesita, dice, no son interpretaciones de complejidad creciente, sino un modo distinto de encarar toda la interpretación. Por lo tanto, llama a una "técnica renovada de interpretación" (E, 82), que cuestione los supuestos básicos subyacentes en el modelo de interpretación clásico del psicoanálisis.

Las interpretaciones clásicas por lo general consistían en atribuir a un sueño, un síntoma, una parapraxia o una asociación, un significado que el propio paciente no les daba. Por ejem-

plo, la interpretación podía tomar la forma de: "Lo que usted realmente quiere decir con este síntoma es que desea tal cosa". El supuesto fundamental era que la interpretación desenmascara un significado oculto, y que su verdad puede ser confirmada por el paciente produciendo más asociaciones. Éste es el supuesto que Lacan cuestiona; él sostiene que las interpretaciones analíticas ya no deben apuntar a descubrir un significado oculto, sino a desbaratar el sentido: "La interpretación no se dirige tanto a 'dar sentido' como a reducir los significantes a su 'sin-sentido' para encontrar de tal modo los determinantes de toda la conducta del sujeto" (S11, 212; la traducción es mía). De modo que la interpretación invierte la relación entre el significante y el significado: en lugar de la producción normal del sentido (el significante produce significado), la interpretación opera en el nivel de *s* para generar S: la interpretación hace surgir "significantes irreductibles", que son "sin sentido" (S11, 250). Por lo tanto, para Lacan no se trata de adecuar el discurso del analizante a una matriz o teoría interpretativa preconcebidas (como en el método de la "decodificación"), sino de desbaratar todas esas teorías. Lejos de ofrecer al analizante un nuevo mensaje, la interpretación tiene que servir sólo para permitir que él oiga el mensaje que se está dirigiendo inconscientemente a sí mismo. La palabra del analizante siempre tiene otros sentidos, además de los que él pretende conscientemente comunicar. El analista juega con la ambigüedad de la palabra del analizante, sacando a luz sus múltiples sentidos. A menudo, la mejor manera de lograrlo es que también la interpretación sea ambigua. Al interpretar de este modo, el analista le devuelve al analizante su propio mensaje, en su forma verdadera, invertida (véase COMUNICACIÓN).

Por lo tanto, la interpretación no se ofrece para obtener el asentimiento del analizante, sino que es sencillamente un recurso táctico para permitir que el analizante continúe hablando cuando se ha bloqueado el flujo de las asociaciones. El valor de una interpretación no reside en su correspondencia con la realidad, sino en su poder para producir ciertos efectos; una interpretación puede por lo tanto ser inexacta, en el sentido de no corresponder a "los hechos", y sin embargo ser verdadera, en el sentido de que tiene poderosos efectos simbólicos (véase E, 237).

Dice Lacan que, para interpretar de este modo, el analista debe tomar la palabra del analizante de una manera absolutamente literal (*à la letre*). La tarea del analista no es llegar a alguna captación intuitiva imaginaria del "mensaje oculto" del analizante, sino simplemente leer el discurso del analizante como si fuera un texto, atendiendo a sus rasgos formales, a los significantes que se repiten (S2, 253). De allí las frecuentes advertencias de Lacan acerca de los peligros de "la comprensión". "Cuanto menos comprenden, mejor escuchan" (S2, 141). Comprender (*comprendre*) tiene connotaciones negativas para Lacan, pues supone un tipo de escucha que sólo trata de adecuar la palabra del otro a una teoría preformada (véase E, 270; S2, 103; S8, 229-30). Para evitarlo, el analista debe "olvidar lo que sabe" mientras escucha (Ec, 349) y, cuando ofrece interpretaciones, tiene que hacerlo "exactamente como si ignorara por completo la teoría" (Lacan, 1953b, 227).

Sobre la compleja cuestión del pensamiento de Lacan acerca de "interpretar la transferencia", véase TRANSFERENCIA.

INTERSUBJETIVIDAD (*INTERSUBJECTIVITÉ, INTERSUBJECTIVITY*)

Cuando Lacan, en 1953, comienza a analizar en detalle la función de la PALABRA en psicoanálisis, subraya que la palabra es esencialmente un proceso intersubjetivo: "La alocución del sujeto supone un alocutor", y por lo tanto "el locutor está constituido en ella como intersubjetividad" (E, 49). De modo que, en ese momento de la obra de Lacan, el término "intersubjetividad" tiene un valor positivo, puesto que llama la atención sobre la importancia del lenguaje en psicoanálisis y hace hincapié en el hecho de que el inconsciente es "transindividual". El psicoanálisis ha de concebirse en términos intersubjetivos, y no intrasubjetivos.

Pero en 1960 este término adquiere una connotación negativa para Lacan. Es entonces asociado, no con la palabra como tal, sino con las nociones de reciprocidad y simetría que caracterizan la RELACIÓN DUAL (S8, 11); es asociado con lo imaginario, y no con lo simbólico. El psicoanálisis ya no es concebido en términos de intersubjetividad (S8, 20); por cierto, la experiencia de la transferencia es precisamente lo que socava la noción de intersubjetividad (véase Lacan, 1967).

INTROYECCIÓN (*INTROJECTION, INTROJECTION*)

El término "introyección" fue acuñado por Sándor Ferenczi en 1909, para designar lo opuesto a la proyección (Ferenczi, 1909). Freud tomó el término poco después, sosteniendo que el "yo-placer purificado" está constituido por la introyección de todo lo que es fuente de placer (Freud, 1915c). Melanie Klein usa mucho esta palabra, pero limita su alcance a la introyección del OBJETO.

Lacan critica el modo en que los psicoanalistas han tendido a adoptar concepciones "mágicas" de la introyección, que la confunden con la incorporación, mezclando de este modo los órdenes del fantasma y la estructura (S1, 169). Lacan rechaza la imaginería kleiniana, en la cual los introyectos son objetos internos que entran en el analista mediante algún tipo de incorporación fantasmática. Él sostiene que lo introyectado es siempre un significante; "La introyección es siempre la introyección de la palabra del otro" (S1, 83). De modo que la introyección se refiere al proceso de la identificación simbólica, el proceso mediante el cual se constituye el IDEAL DEL YO al final del complejo de Edipo (véase, E, 22).

Lacan cuestiona también que la introyección sea lo opuesto a la PROYECCIÓN. Así, mientras que en la descripción kleiniana el objeto puede ser introyectado y a continuación reproyectado *ad infinitum*, dice Lacan que estos dos fenómenos están localizados en registros totalmente distintos, y por lo tanto es imposible concebirlos como partes de un proceso único. Sostiene que la proyección es un fenómeno imaginario que se relaciona con imágenes, mientras que la introyección es un proceso simbólico, que se relaciona con significantes (Ec, 655).

INVERSIÓN (*INVERSION, INVERSION*)

Freud emplea el término "inversión" para designar la homosexualidad, con la idea de que la homosexualidad es lo inverso de la heterosexualidad. También Lacan utiliza la palabra con este sentido en sus primeras obras (Lacan, 1938, 109).

Sin embargo, en los textos posteriores a la guerra el término tiene un significado totalmente distinto. La inversión se refiere usualmente a las características de la IMAGEN ESPECULAR: lo que aparece en un lado del cuerpo real, se ve en el otro lado en la imagen del cuerpo reflejado en el espejo (véase Lacan, 1951b, 15). Por extensión, la inversión se convierte en una cualidad de todos los fenómenos imaginarios, como por ejemplo el TRANSITIVISMO. En el esquema L, lo imaginario es representado como una barrera que bloquea el discurso del Otro, determinando que ese discurso llegue al sujeto *en forma invertida*. De allí la definición lacaniana de la comunicación analítica, en la cual el emisor recibe su propio mensaje en forma invertida.

En 1957 los dos sentidos de la palabra aparecen juntos en la discusión de Lacan sobre Leonardo da Vinci. Retomando la idea de Freud acerca de la homosexualidad de Leonardo (Freud, 1910c), dice Lacan que la identificación especular de Leonardo era altamente insólita, en cuanto resultó en una inversión de las posiciones (en el esquema L) del yo y el pequeño otro (S4, 433-4).

L

LENGUAJE *(LANGUE, LANGAGE, LANGUAGE)*

Es importante observar que la palabra inglesa *language* corresponde a dos términos franceses: *langue* y *langage*. Estas dos palabras tienen sentidos totalmente distintos en la obra de Lacan: *langue* se refiere por lo general a un idioma específico, como el francés o el inglés, mientras que *langage* designa el sistema del lenguaje en general, abstraído de todos los idiomas particulares. Lo que le interesa fundamentalmente a Lacan es la estructura general del lenguaje (*langage*), y no las diferencias entre idiomas (*langues*). Con pocas excepciones, la palabra francesa que emplea Lacan es *langage*.

La atracción que ejercen sobre Lacan los fenómenos lingüísticos puede rastrearse hasta su primitivo interés en la poesía surrealista y la fascinación que ejerció sobre él el lenguaje psicótico de Aimée, una paranoica cuyos escritos Lacan analizó en su tesis de doctorado (Lacan, 1932). Después de esto, el pensamiento de Lacan sobre la naturaleza del lenguaje atravesó un largo proceso de desarrollo, en el cual se pueden discernir cuatro fases (véase Macey, 1988, 121-76).

1. Entre 1936 y 1949, las referencias al lenguaje son escasas pero significativas; por ejemplo, ya en 1936 Lacan hace hincapié en que el lenguaje es constitutivo de la experiencia psicoanalítica (Ec, 82), y en 1946 dice que no se puede entender la locura sin abordar el problema del lenguaje (Ec, 186). Los comentarios de Lacan sobre el lenguaje que datan de esa época no incluyen ninguna referencia a una teoría lingüística específica, en lugar de lo cual aparecen dominados por alusiones filosóficas, sobre todo en términos derivados de Hegel. El lenguaje es visto primordialmente como un elemento mediador que le permite al sujeto obtener el reconocimiento del otro (véase E, 9). Por encima y más allá de su empleo para comunicar información, el lenguaje es primera y principalmente una apelación a un interlocutor; en los términos de Jakobson, Lacan subraya la función connotativa por encima de la referencial. Insiste en que el lenguaje no es una nomenclatura (Ec, 166).

2. Desde 1950 hasta 1954, el lenguaje comienza a ocupar la posición central que en adelante conservará en la obra de Lacan. En este período, el examen lacaniano del lenguaje está dominado por referencias a la fenomenología heideggeriana y, lo que es más importante, a la antropología del lenguaje (Mauss, Malinowski y Lévi-Strauss). El lenguaje es entonces visto como estructurante de las leyes sociales del intercambio, como un pacto simbólico, etcétera. Aparecen también referencias ocasionales a la retórica, pero no son elaboradas (por ejemplo, E, 169). Hay unas pocas alusiones a Saussure (por ejemplo, S1, 248), pero en su famoso "discurso de Roma" Lacan establece una oposición entre "palabra" y "lenguaje" (y no, como lo había hecho Saussure, entre "palabra" y "lengua"; véase Lacan, 1953a) (véase PALABRA).

3. Entre 1955 y 1970, el lenguaje ocupa el centro del escenario, y Lacan desarrolla su tesis clásica de que "el inconsciente está estructurado como un lenguaje" (S11, 20). Es en este período cuando lleva al primer plano los nombres de Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson.

Lacan retoma la teoría de Saussure en cuanto a que el lenguaje es una estructura compuesta de elementos diferenciales, con la diferencia de que Saussure no lo había dicho del lenguaje, sino de la lengua. Para Lacan, el lenguaje se convierte en el paradigma único de todas las estructuras. A continuación procede a criticar la concepción saussureana, y sostiene que la unidad básica del lenguaje no es el signo sino el SIGNIFICANTE. Sostiene además que el INCONSCIENTE, como lenguaje, es una estructura de significantes, lo que también le permite a Lacan formular con gran precisión la categoría de lo

simbólico. En 1969 desarrolla un concepto del DISCURSO como una especie de lazo social.

4. Desde 1971 en adelante, el pasaje de la LINGÜÍSTICA a la matemática como paradigma de la cientificidad es acompañado por la tendencia a subrayar la poesía y la ambigüedad del lenguaje, según se advierte en el creciente interés de Lacan por el "lenguaje psicótico" de James Joyce (véase Lacan 1975a; 1975-6). El propio estilo de Lacan refleja este cambio, y su discurso se puebla aún más densamente con juegos de palabras y neologismos. Lacan acuña el término *lalangue* (con el artículo definido *la* y el sustantivo *langue*) para designar los aspectos no-comunicativos del lenguaje que, jugando con la ambigüedad y la homofonía, generan una especie de goce (S20, 126). El término "lenguaje" se vuelve entones opuesto a *lalangue* o "lalengua". Lalengua es como el sustrato caótico primario de la polisemia con el que está construido el lenguaje, casi como si el lenguaje fuera una superestructura ordenada que se asienta sobre ese sustrato: "el lenguaje está sin duda hecho de lalengua. Es una elucubración del saber sobre lalengua" (S20, 127).

La importancia que el psicoanálisis lacaniano atribuye al lenguaje se considera por lo general su rasgo más distintivo. Lacan critica el modo en que otras formas de psicoanálisis (como el psicoanálisis kleiniano y la teoría de las relaciones objetales) tienden a minimizar la importancia del lenguaje y a subrayar la "comunicación no-verbal" del analizante (su "lenguaje corporal", etcétera), a expensas de su palabra. Según Lacan, éste es un error fundamental, por tres razones principales.

Primero, toda comunicación humana está inscrita en una estructura lingüística; incluso el "lenguaje corporal" es fundamentalmente, como la misma expresión lo dice, una forma de lenguaje, con los mismos rasgos estructurales.

Segundo, la meta de la cura es articular la verdad del propio deseo en palabras, y no en ningún otro vehículo; la regla fundamental del psicoanálisis se basa en el principio de que la palabra es el único camino para esta verdad.

Y tercero, la palabra es la única herramienta con la que cuenta el analista; en consecuencia, un analista que no comprende de qué modo operan la palabra y el lenguaje tampoco entiende al psicoanálisis en sí (véase E, 40).

Una consecuencia del énfasis lacaniano en el lenguaje es la recomendación de que el analista preste atención a los rasgos formales de la palabra del analizante (los significantes), y no se deje desviar hacia una actitud empática basada en una comprensión imaginaria del contenido (el significado).

Se suele entender erróneamente que para Lacan el lenguaje es sinónimo del orden simbólico. No es así. Lacan dice que el lenguaje tiene una dimensión simbólica y una dimensión imaginaria: "hay algo en la función simbólica del discurso humano que no puede eliminarse, y es el papel desempeñado en él por lo imaginario" (S2, 306). La dimensión simbólica del lenguaje es la del significante y de la palabra verdadera. La dimensión imaginaria es la del significado, la significación, y la palabra vacía. El ESQUEMA L representa estas dos dimensiones del lenguaje por medio de dos ejes que se cruzan. El eje A-S es el lenguaje en su dimensión simbólica, el discurso del Otro, el inconsciente. El eje imaginario *a'-a* es el lenguaje en su dimensión imaginaria, el muro del lenguaje que interrumpe, distorsiona e invierte el discurso del Otro. En las palabras de Lacan, "el lenguaje está allí tanto para encontrarnos en el Otro, como para impedir drásticamente que lo comprendamos" (S2, 244).

Lacan distingue entre lenguajes y CÓDIGOS. A diferencia de los códigos, en el lenguaje no hay ninguna correspondencia estable de uno a uno entre signo y referente, ni entre significado y significante. Es esta propiedad del lenguaje lo que genera la ambigüedad intrínseca de todo discurso, ambigüedad evidente en las formaciones del inconsciente, que sólo pueden interpretarse jugando con la homofonía y otras formas de equívoco (*l'equivoque*) (véase INTERPRETACIÓN).

LETRA (*LETTRE, LETTER*)

Las frecuentes referencias de Lacan a "la letra" deben verse en el contexto del estudio del LENGUAJE realizado por Saussure. En su *Curso de lingüística general* Saussure privilegia el lenguaje hablado sobre el escrito, basándose en que el primero aparece antes, tanto en la historia de la humanidad como en la vida del individuo. La escritura es concebida como una mera representación de segunda mano del lenguaje hablado, y el SIGNIFICANTE se piensa como una imagen puramente acústica, y no gráfica (Saussure, 1916).

Cuando Lacan toma la obra de Saussure en la década de 1950, la adapta libremente a sus propios fines. Entonces concibe la letra, no co-

mo mera representación gráfica de un sonido, sino como la base material del lenguaje mismo: "Llamo *letra* al soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje" (E, 147). La letra es entonces conectada con lo real, un sustrato material que apuntala el orden simbólico. El concepto de materialidad implica para Lacan la idea de indivisibilidad y también la idea de localidad; la letra es por lo tanto "la estructura esencialmente localizada del significante" (E, 153; véase S20, 30) (véase MATERIALISMO).

Como elemento de lo real, la letra en sí carece de sentido. Lacan lo ilustra remitiéndose (como lo había hecho Freud; véase Freud 1913b, SE XIII, 177) a los jeroglíficos del antiguo Egipto, durante tanto tiempo indescifrables para los europeos. Hasta que Champollion pudo descifrarlos sobre la base de la Piedra de Rosetta, nadie entendía esas inscripciones enigmáticas, pero era sin embargo claro que estaban organizadas en un sistema significante (S1, 244-5; véase S, 160). Del mismo modo, el significante persiste como una letra sin sentido que marca el destino del sujeto y que él debe descifrar. Un buen ejemplo es el caso del Hombre de los lobos, en el cual Freud observó que la letra sin sentido V reaparecía con muchos disfraces en la vida del paciente (Freud, 1918b).

Como lo demuestra el ejemplo del Hombre de los lobos, la letra es esencialmente lo que retorna y se repite; constantemente insiste en inscribirse en la vida del sujeto. Lacan ilustra esta REPETICIÓN con referencia al relato *La carta robada*, de Edgar Allan Poe (Poe, 1844). Jugando con el doble sentido de la palabra francesa "*lettre*", que también significa "carta", Lacan presenta la narración de Poe sobre un documento escrito (una letra) que pasa por varias manos, como metáfora del significante que circula entre diversos sujetos, asignando una posición peculiar a quien quiera es poseído por él (Lacan 1955a). En ese mismo ensayo, Lacan postula que "una letra [carta] siempre llega a su destino" (Ec, 41).

En vista del papel de la letra en el inconsciente, el analista no debe concentrarse en el sentido o la significación del discurso de un analizante, sino puramente en sus propiedades formales; tiene que leer la palabra del analizante como si fuera un texto, "tomar literalmente" (*prendre à la lettre*). Hay por lo tanto una estrecha conexión entre la letra y la escritura, una conexión que Lacan explora en su seminario de 1972-3 (S20, 29-38). Aunque tanto la letra como la escritura están situadas en el orden de lo real, y por lo tanto comparten la falta de sentido, dice Lacan que la letra es lo que uno lee, en tanto opuesto a lo escrito, que no está destinado a ser leído (S20, 29). La escritura está también conectada con la idea de la formalización y los matemas; Lacan habla de sus símbolos algebraicos como "letras" (S20, 30).

El concepto lacaniano de la letra es el tema de una crítica realizada por Jacques Derrida (1975) y dos de sus seguidores (Lacoue-Labarthe y Nancy, 1973). Lacan se refirió a esta última obra en su seminario de 1972-3 (S20, 62-6).

LEY (*LOI, LAW*)

Las discusiones de Lacan sobre la "ley" (que Lacan a menudo escribe con L mayúscula) deben mucho a la obra de Claude Lévi-Strauss (véase especialmente Lévi-Strauss, 1951). Como en Lévi-Strauss, la Ley no es en Lacan un fragmento de legislación particular, sino los principios fundamentales que subyacen en todas las relaciones sociales. La ley es el conjunto de principios universales que hacen posible la existencia social, las estructuras que gobiernan todas las formas de intercambio social, sea el acto de regalar, las relaciones de parentesco o las formación de pactos. Puesto que la forma básica del intercambio es la comunicación en sí, la ley es fundamentalmente una entidad lingüística: es la ley del significante:

> esta ley, entonces, se revela con claridad suficiente como idéntica a un orden de lenguaje. Pues sin nominaciones de parentesco, ningún poder puede instituir el orden de preferencias y tabúes que ligan y tejen el hilo del linaje a través de las sucesivas generaciones. (E, 66)

Esta estructura legal-lingüística no es ni más ni menos que el orden simbólico en sí.

Siguiendo a Lévi-Strauss, dice Lacan que la ley es esencialmente humana; es la ley lo que separa al hombre de los otros animales, al regular las relaciones sexuales que, entre los animales, no están reguladas; la ley humana es "la Ley primordial [...] que al regular los vínculos matrimoniales superpone el reino de la cultura al de una naturaleza abandonada a la ley del apareamiento. La prohibición del incesto es solamente su pivote subjetivo" (E, 66).

Es el PADRE quien impone esta ley al sujeto en el COMPLEJO DE EDIPO; la agencia paterna (o función paterna) no es más que el nombre de

este papel prohibitivo y legislativo. En el segundo tiempo del complejo de Edipo, el padre aparece como el omnipotente "padre de la horda primordial" descrito en *Tótem y tabú* (Freud, 1912-3); éste es el legislador no incluido en su propia ley, porque él *es* la Ley, y les niega a los otros el acceso a las mujeres de la tribu, mientras que él mismo tiene acceso a todas. En el tercer tiempo del complejo de Edipo, el padre es incluido en su propia ley; la ley es revelada como un pacto, más bien que como un imperativo. El complejo de Edipo representa la regulación del deseo por la ley. Es la ley del PRINCIPIO DE PLACER, que le ordena al sujeto "gozar lo menos posible", y de tal modo lo mantiene a una distancia segura de la Cosa.

Pero la relación entre la ley y el deseo es dialéctica: "el deseo es el reverso de la ley" (Ec, 787). Si por un lado la ley le pone límites al deseo, es también verdad que, por empezar, ella misma crea el deseo al crear la interdicción. El deseo es esencialmente deseo de transgredir, y para que haya transgresión es primero necesario que haya prohibición (S7, 83-4). No se trata de que haya un deseo preexistente que a continuación la ley regula, sino que el deseo surge del proceso de la regulación: "lo que vemos aquí es el vínculo estrecho entre el deseo y la Ley" (S7, 177).

Si la ley está estrechamente conectada con el padre, ello no se debe sólo a que el padre es quien impone la ley, sino también a que la ley surge del asesinato del padre. Lo ilustra claramente el mito del padre de la horda primordial, que Freud narra en *Tótem y tabú*. En este mito, el asesinato del padre, lejos de liberar de la ley a los hijos, no hace más que reforzar la ley que prohíbe el incesto.

LIBIDO (*LIBIDO, LIBIDO*)

Freud tenía un concepto cuantitativo (o "económico") de la libido: era una energía que podía aumentar o decrecer, y ser desplazada (véase Freud, 1921c, SE XVIII, 90). Él insistía en la naturaleza sexual de esta energía, y a lo largo de toda su obra mantuvo un dualismo en el cual la libido aparecía opuesta a otra forma de energía (no-sexual). Jung cuestionó este dualismo, postulando una única forma de energía vital, de carácter neutro, y propuso que esa energía se denominara "libido".

Lacan rechaza el monismo de Jung y reafirma el dualismo freudiano (S1, 119-20). Sostiene, como Freud, que la libido es exclusivamente sexual. También sigue a Freud al afirmar que la libido es exclusivamente masculina (E, 291). En la década de 1950 ubica la libido en el orden imaginario: "La libido y el yo están del mismo lado. El narcisismo es libidinal" (S2, 326). Sin embargo, desde 1964 en adelante Lacan pasa a articular más la libido con lo real (véase Ec, 848-9). Pero en general no emplea ni de cerca la palabra "libido" con tanta frecuencia como Freud, y prefiere reconceptualizar la energía sexual en términos de GOCE.

LINGÜÍSTICA (*LINGUISTIQUE, LINGUISTICS*)

Si bien el interés de Lacan por el LENGUAJE puede rastrearse hasta principios de la década del '30, cuando analizó los escritos de una psicótica en su tesis de doctorado (Lacan, 1932), sólo a principios de los años '50 comenzó a articular sus ideas sobre el lenguaje en términos derivados de una teoría lingüística específica, y hasta 1957 no comenzó a abordar la teoría lingüística en detalle.

El "giro lingüístico" de Lacan fue inspirado por la obra antropológica de Claude Lévi-Strauss, quien, en la década de 1940, había comenzado a aplicar los métodos de la lingüística estructural a fenómenos culturales no-lingüísticos (el mito, las relaciones de parentesco, etcétera), dando de tal modo origen a la "antropología estructural". Al hacerlo, Lévi-Strauss anunció un ambicioso programa, en el cual la lingüística proporcionaría el paradigma de la cientificidad para todas las CIENCIAS sociales: "La lingüística estructural desempeñará sin duda, respecto de las ciencias sociales, el mismo papel renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha desempeñado para las ciencias físicas" (Lévi-Strauss, 1945, 33).

Siguiendo las indicaciones de Lévi-Strauss, Lacan recurre a la lingüística para proporcionar a la teoría psicoanalítica un rigor conceptual del que antes carecía. Esta falta de rigor conceptual –dice Lacan– se debía sencillamente a que la lingüística estructural había aparecido demasiado tarde como para que Freud la utilizara: " 'Ginebra 1910' y 'Petrogrado 1920' bastan para explicar por qué Freud no contó con esta particular herramienta" (E, 298). No obstante, Lacan sostiene que cuando se relee a Freud bajo la luz de la teoría lingüística, se revela una lógica coherente de otro modo invisible; por cierto,

se puede incluso pensar que Freud anticipó ciertos elementos de la teoría lingüística moderna (E, 162).

Como lo indican las referencias que hemos citado ("Ginebra 1910" y "Petrogrado 1920"), el compromiso de Lacan con la lingüística gira casi exclusivamente en torno a la obra de Ferdinand de Saussure (1857-1913) y Roman Jakobson (1896-1982). En textos de Lacan casi no hay referencias a otros lingüistas influyentes, como Noam Chomsky, Leonard Bloomfield y Edward Sapir. Encontramos asimismo un foco concomitante en el signo, los tropos retóricos, el análisis fonemático, a expensas de una omisión casi completa de otras áreas de la lingüística, como la sintaxis, la semántica, la pragmática, la sociolingüística y la adquisición del lenguaje (aunque véase DESARROLLO) (véase Macey, 1988, 121-2).

Saussure fue el fundador de la "lingüística estructural". En contraste con el estudio del lenguaje en el siglo XIX, que había sido exclusivamente *diacrónico* (es decir, centrado en los modos en que el lenguaje cambia a lo largo del tiempo), Saussure sostuvo que la lingüística debía ser también *sincrónica* (es decir, con el foco en el estado de un lenguaje en un momento dado). Esto lo llevó a desarrollar su famosa distinción entre "lengua" y "palabra", y su concepto del SIGNO como compuesto de dos elementos: significante y significado. Saussure desarrolló todas estas ideas en su obra más célebre, el *Curso de lingüística general*, confeccionado por sus discípulos a partir de notas tomadas en las conferencias de Saussure en la Universidad de Ginebra, y publicada tres años después de su muerte (Saussure, 1916). Jakobson elaboró adicionalmente las líneas tendidas por Saussure, y fue pionero del desarrollo de la fonología, además de hacer importantes aportes a los campos de la semántica gramatical, la pragmática y la poética (véase Caton, 1987).

Lacan toma de Saussure la concepción del lenguaje como una ESTRUCTURA, aunque para Saussure se trata de un sistema de signos, y para Lacan de un sistema de significantes. De Jakobson, Lacan toma conceptos de METÁFORA y METONIMIA como los dos ejes (sincrónico y diacrónico) a lo largo de los cuales se alinean todos los fenómenos lingüísticos, y emplea estos términos para comprender las ideas freudianas de la condensación y el desplazamiento. Otros conceptos que Lacan toma de la lingüística son el de SHIFTER y el de la distinción entre el enunciado y la ENUNCIACIÓN.

Pero Lacan ha sido acusado de distorsionar groseramente estos conceptos lingüísticos. Él respondió a tales críticas aduciendo que no hacía lingüística sino psicoanálisis, lo cual requería una cierta modificación de las ideas provenientes de otra disciplina.

En última instancia, a Lacan no le interesaba realmente la teoría lingüística en sí, sino los usos que podía darle para desarrollar la teoría psicoanalítica (véase Lacan, 1970-1; seminario del 20 de enero de 1971). Esto lo llevó a acuñar el neologismo "lingüisteria" (con las palabras "lingüística" e "histeria"), como designación de su empleo psicoanalítico de los conceptos lingüísticos (S20, 20).

LOCURA (*FOLIE, MADNESS*)

Cuando Lacan emplea el término "locura", o dice que alguien está "loco", se refiere a la PSICOSIS: "Las psicosis [...] corresponden a lo que siempre se ha denominado y sigue legítimamente denominándose *locura*" (S3, 4). Agrega que "no hay ninguna razón para negarse el lujo de esta palabra" (S3, 4). De modo que, lejos de verla como un término despectivo, Lacan valora sus resonancias poéticas, y aprueba su uso, con la condición de que se le asigne el sentido preciso de psicosis. Por ejemplo, en 1946 Lacan felicitó al psiquiatra francés Henri Ey por "preservar obstinadamente el término" (Ec, 154).

M

MADRE (*MÈRE, MOTHER*)

En la descripción que da Freud del COMPLEJO DE EDIPO, la madre es el primer objeto amoroso del niño. Sólo la intervención del PADRE, a través de la amenaza de castración lo obliga a renunciar a desear a la madre. En la obra de Melanie Klein el énfasis pasó del papel del padre a la relación pregenital madre-hijo, descrita como una relación sádica en la cual el niño fantasea ataques resentidos al cuerpo de la madre, y a continuación teme la retaliación.

En sus escritos de preguerra Lacan alude varias veces a la obra de Melanie Klein, y describe los fantasmas canibalistas de devorar a la madre y ser devorado por ella. Dice que el primero de los complejos familiares es el complejo del destete, en el cual la interrupción de la relación simbiótica con la madre deja una huella permanente en la psique del niño. También describe la pulsión de muerte como un anhelo nostálgico de retornar a esta relación de fusión con el pecho materno (Lacan 1938, 35).

La concepción de la madre como una fuerza absorbente que amenaza devorar al niño es un tema constante en la obra de Lacan de allí en adelante (véase S4, 195; S17, 118). Lacan dice que el niño tiene que desprenderse de la relación imaginaria con la madre para entrar en el orden social; si no logra hacerlo, resulta alguna de varias peculiaridades que van desde la fobia hasta la perversión. Puesto que el agente que ayuda al niño a superar el apego primario a la madre es el padre, puede también decirse que estas peculiaridades resultan de un fracaso de la función paterna. En consecuencia, gran parte de la obra de Lacan apunta a cambiar el énfasis de la teoría analítica, que estaba en la relación madre-hijo (lo preedípico, prototipo de lo imaginario), para restituirlo al rol del padre (el complejo de Edipo, prototipo de lo simbólico).

El deseo de la madre

Según Freud, el deseo de la mujer de tener un hijo tiene sus raíces en la envidia al pene del hombre. Cuando la niña comprende por primera vez que no tiene un pene, se siente privada de algo valioso, e intenta compensar esta falta obteniendo un niño como sustituto simbólico del pene que le ha sido negado (Freud, 1924b). Lacan sigue a Freud, y dice que el hijo siempre representa para la madre un sustituto del falo simbólico que a ella le falta (véase PRIVACIÓN). Sin embargo, Lacan subraya que este sustituto nunca satisface realmente a la madre; su deseo del falo persiste aun después de tener el hijo. El niño pronto comprende que él no satisface completamente el deseo de la madre, que el deseo de ella apunta a algo que está más allá de él, y por lo tanto trata de descifrar ese deseo enigmático; tiene que elaborar una respuesta a la pregunta "*Che vuoi?*" ("¿Qué quieres de mí?"). La respuesta que el niño encuentra es que la madre desea el falo imaginario. Entonces trata de satisfacer el deseo de la madre identificándose con el falo imaginario (o identificándose con la madre fálica, la madre imaginada como poseedora del falo). En este juego de "ser o no ser el falo", el niño está completamente a merced del deseo caprichoso de la madre, desamparado ante la omnipotencia de ella (S4, 69, 187). Sin embargo, esta sensación de impotencia puede no suscitar mucha angustia al principio; durante cierto tiempo, el niño experimenta sus intentos de ser el falo como un juego de seducción relativamente satisfactorio. Sólo cuando comienzan a agitarse las pulsiones sexuales (por ejemplo, en la masturbación infantil), y se introduce de tal modo un elemento de lo real en el juego imaginario, la omnipotencia de la madre comienza a provocar una gran angustia en el hijo. Esta angustia se manifiesta en imágenes de ser devorado por la madre, y sólo la resuelve la intervención del padre real, que

castra al niño en el tercer tiempo del complejo de Edipo.

La madre: real, simbólica e imaginaria

Lacan sostiene que es importante distinguir la madre real, la madre simbólica y la madre imaginaria.

La madre se manifiesta en lo real como la cuidadora primaria del infante. Éste es incapaz de satisfacer sus propias necesidades, y por lo tanto depende absolutamente de un Otro que lo cuide (véase DESAMPARO). La madre es en primer lugar simbólica; sólo se vuelve real al frustrar la demanda del sujeto (véase FRUSTRACIÓN).

Cuando la madre atiende al infante, brindándole los objetos que satisfarán sus necesidades, estos objetos adquieren pronto una función simbólica que eclipsa por completo su función real; los objetos son vistos como regalos, muestras simbólicas del amor de la madre. Finalmente, es la presencia de la madre la que atestigua este amor, aunque ella no traiga ningún objeto real. En consecuencia, la ausencia de la madre se experimenta como un rechazo traumático, una pérdida de su amor. Freud describió de qué modo el niño intenta superar esa pérdida simbolizando la presencia y la ausencia de la madre con juegos y lenguaje (Freud, 1920b). Lacan considera que esta simbolización primaria representa los primeros pasos del niño en el orden simbólico (S4, 67-8). La madre que le interesa a la teoría psicoanalítica es sobre todo la madre simbólica, la madre en su papel de Otro primordial. Es ella quien introduce al niño en el lenguaje, al interpretar los gritos de la criatura y de tal modo determinar retroactivamente su sentido (véase PUNTUACIÓN).

La madre se manifiesta en el orden imaginario con algunas imágenes. Una imagen importante que ya hemos mencionado es la de la madre devoradora que está en las raíces de la angustia. Otra importante imagen materna es la de la madre fálica, la madre imaginada como poseedora del falo imaginario.

MATEMA (*MATHÈME, MATHEME*)

El término "matema" es un neologismo que Lacan deriva de la palabra "matemática", presumiblemente por analogía con la palabra "mitema", acuñada por Claude Lévi-Strauss para designar los constituyentes básicos de los sistemas mitológicos (véase Lévi-Strauss, 1955). Los matemas forman parte del ÁLGEBRA lacaniana.

Aunque el término "matema" no es introducido por Lacan hasta principios de la década de 1970, las dos fórmulas más a menudo designadas como matemas datan de 1957. Estas fórmulas, creadas para designar puntos del GRAFO DEL DESEO, son el matema de la pulsión ($\$ \lozenge D$), y el matema del fantasma ($\$ \lozenge a$). El paralelo estructural entre estos dos matemas es claro: ambos están compuestos por dos símbolos algebraicos unidos por un romboide (el símbolo $\lozenge$, que Lacan denomina *poinçon*, punzón o cuño) y encerrados por paréntesis. El romboide simboliza una relación entre los dos símbolos, relación ésta que incluye "envolvimiento-desarrollo-conjunción-diyunción" (E, 280, n. 26).

Lacan dice que los matemas "no son significantes trascendentes; son los índices de una significación absoluta" (E, 314). Han sido "creados para transmitir ciento y una lectura diferentes, una multiplicidad admisible en tanto lo hablado permanezca atrapado en su álgebra" (E, 313). Están construidos de modo tal que resistan a cualquier intento de reducirlos a una significación unívoca, y le impidan al lector una comprensión intuitiva o imaginaria de los conceptos psicoanalíticos; los matemas no deben comprenderse sino usarse. De este modo, constituyen un núcleo formal de la teoría psicoanalítica que podría transmitirse íntegramente; "Uno por cierto no sabe lo que significan, pero son transmitidos" (S20, 100).

MATEMÁTICAS (*MATHÉMATIQUES, MATHEMATICS*)

En su intento de teorizar la categoría de lo SIMBÓLICO, Lacan adopta dos enfoques básicos. El primero consiste en describirla en términos tomados de la LINGÜÍSTICA, empleando un modelo del lenguaje inspirado en Saussure, como un sistema de significantes. El segundo enfoque intenta una descripción en términos tomados de las matemáticas. Los dos enfoques son complementarios, puesto que tratan por igual de describir sistemas formales con reglas precisas, y ambos demuestran el poder del significante. Aunque en la obra de Lacan se advierte un pasaje general desde el enfoque lingüístico (que predominó hasta la década de 1950) al enfoque matemático (dominante en la década de 1970), ya en los años '40 podemos encontrar huellas del enfoque matemático (por ejemplo,

en el análisis de un acertijo lógico en Lacan, 1945; véase su afirmación de 1956 en cuanto a que "las leyes de la intersubjetividad son matemáticas", en Ec, 472). Las ramas de la matemática que Lacan más emplea son el ÁLGEBRA y la TOPOLOGÍA, aunque también realiza incursiones en la teoría de los conjuntos y la teoría de los números (por ejemplo, E, 316-18).

El empleo por Lacan de la matemática constituye un intento de formalizar la teoría psicoanalítica, concordante con su idea de que esta teoría debe aspirar a la formalización propia de la ciencia: "La formalización matemática en nuestra meta, nuestro ideal" (S20, 108). Las matemáticas les sirven a Lacan como paradigma del discurso científico moderno, que "surgió de las letritas de la matemática" (S7, 236).

Pero este uso de la matemática no pretende producir un METALENGUAJE, puesto que "ningún metalenguaje puede hablarse" (E, 311). "La raíz de la dificultad está en que ustedes sólo pueden introducir símbolos, matemáticos o de otro tipo, empleando el lenguaje cotidiano, puesto que, después de todo, tienen que explicar lo que van a hacer con ellos" (S1, 2). De modo que la utilización de la matemática por Lacan no es un intento de huir de la ambigüedad del lenguaje, sino, por el contrario, de producir un modo de formalizar el psicoanálisis que genere efectos múltiples de sentido sin ser reductible a una significación unívoca. Además, al emplear la matemática Lacan trata de impedir toda comprensión intuitiva imaginaria del psicoanálisis.

MATERIALISMO (*MATÉRIALISME, MATERIALISM*)

Al abordar las cuestiones de la psicogénesis, el problema mente/cuerpo etcétera, el psicoanálisis necesariamente plantea cuestiones ontológicas. El interrogante de si las ideas de Freud pueden o no considerarse materialistas es difícil de responder. Por un lado, él insistía en la importancia del sustrato físico de todos los hechos mentales, en concordancia con los axiomas materialistas de los científicos a quienes más había respetado en sus estudios (principalmente Hermann Helmholtz y Ernst Brücke). Por otro lado, Freud se oponía a los intentos de Charcot destinados a explicar todos los síntomas histéricos con referencia a lesiones cerebrales, distinguía la realidad psíquica de la realidad material, y constantemente subrayaba el papel de la experiencia (y no el de la herencia) en la etiología de las enfermedades nerviosas. Estas dos tendencias convergen a menudo en sus escritos en una alianza incómoda, como en la oración siguiente: "Los analistas son en el fondo mecanicistas y materialistas incorregibles, aunque tratan de no robar a la mente y al espíritu sus características todavía no reconocidas" (Freud, 1941d [1921], SE XVIII, 179).

Lacan también se presenta como materialista; en 1936 critica la psicología asociacionista por no estar a la altura de su pretendido materialismo, y en 1964 dice que el psicoanálisis se opone a toda forma de idealismo filosófico (S11, 221).

Sin embargo, como en el caso de Freud, las declaraciones materialistas de Lacan son sumamente complejas. Incluso en sus enunciados más antiguos sobre el tema está claro que concibe el materialismo de un modo muy particular. En 1936, por ejemplo, sostiene que el materialismo no implica el rechazo de las categorías de la intencionalidad y el sentido (Ec, 76-8), y condena la concepción simplista de la "materia" como "una forma ingenua que ha sido dejada atrás por el materialismo auténtico" (Ec, 90). En 1946 critica repetidamente la forma rudimentaria de materialismo que considera el pensamiento como un mero "epifenómeno" (Ec, 159). Y en 1956 distingue entre un "materialismo naturalista" y un "materialismo freudiano" (Ec, 465-6). No hay duda, entonces, de que no suscribe ese tipo de materialismo que reduce toda la causación a un crudo determinismo económico, y que considera todos los fenómenos culturales (incluso el LENGUAJE) como una simple superestructura determinada por la infraestructura económica. Contra esta última idea, Lacan cita el famoso pronunciamiento de Stalin en cuanto a que "el lenguaje no es una superestructura" (E, 125), y dice que el lenguaje "es algo material" (S2, 82). Sobre esta base, declara que la importancia que él atribuye al lenguaje es perfectamente compatible con el materialismo histórico (Ec, 875-6).

De modo que el materialismo de Lacan es un materialismo del SIGNIFICANTE: "El punto de vista que trato de mantener ante ustedes envuelve un cierto materialismo de los elementos en cuestión, en el sentido de que los significantes están perfectamente corporizados, materializados" (S3, 289). Sin embargo, la materialidad del significante no tiene que ver con una inscripción tangible, sino con su indivisibilidad: "Pero si hemos insistido en primer lugar en la

materialidad del significante, esta materialidad es singular en muchos modos, el primero de los cuales es que el significante no soporta la partición" (Ec, 24). El significante, en su dimensión material, el aspecto real del significante, es la LETRA. Es el "materialismo del significante" lacaniano lo que lo lleva a dar "una definición materialista del fenómeno de la conciencia" (S2, 40-52).

Las afirmaciones de Lacan en cuanto a que su teoría del significante es materialista son cuestionadas por Derrida, quien sostiene que el concepto lacaniano de la letra deja traslucir un idealismo implícito (Derrida, 1975).

MEMORIA (*MÉMOIRE, MEMORY*)

El término "memoria" es utilizado en la obra de Lacan de dos modos muy distintos.

1. En la década de 1950, la memoria es entendida como un fenómeno del orden simbólico, relacionado con la CADENA SIGNIFICANTE. Se vincula a los conceptos de REMEMORACIÓN y recuerdo, y se opone a la reminiscencia imaginaria.

Lacan deja en claro que su concepción de la memoria no es biológica ni psicológica: "La memoria que le interesa al psicoanálisis es totalmente distinta de aquella de la que hablan los psicólogos cuando nos exhiben sus mecanismos en un ser animado en un experimento" (S3, 152). Para el psicoanálisis, la memoria es la historia simbólica del sujeto, una cadena de significantes eslabonados, una "articulación significante" (S7, 223). Algo es memorable y memorizado sólo cuando está "registrado en la cadena significante" (S7, 212). En este sentido, el inconsciente es una especie de memoria (S3, 155), puesto que "lo que nosotros le enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia" (E2, 52).

Los fenómenos asociados con la memoria que más le interesan al analista son los momentos en que algo falla en el recuerdo, y el sujeto no puede recordar una parte de su historia. El hecho de que él puede olvidar, de que un significante puede ser elidido de la cadena significante, es lo distintivo del sujeto psicoanalítico (S7, 224).

2. En la década de 1960, Lacan le reserva al término "memoria" un significado biológico o fisiológico; concibe la memoria como una propiedad orgánica (Ec, 42). La memoria no designa ya la historia simbólica del sujeto, que es la preocupación del psicoanálisis, sino lo que está totalmente fuera del psicoanálisis.

METÁFORA (*MÉTAPHORE, METAPHOR*)

Se define habitualmente la metáfora como un tropo en el cual una cosa es descrita comparándola con otra, pero sin enunciar explícitamente la comparación. Un ejemplo clásico es la frase "Julieta es el sol", con la cual Shakespeare describe la belleza radiante de Julieta comparándola con el sol, pero no indica la comparación mediante el empleo de la palabra "como".

No obstante, el uso del término por Lacan debe poco a esta definición, y mucho a la obra de Roman Jakobson, quien, en un importante artículo publicado en 1956, estableció la oposición entre metáfora y METONIMIA. Sobre la base de una distinción entre dos tipos de afasia, Jakobson distinguió dos ejes fundamentalmente opuestos del lenguaje: el eje metafórico, que tiene que ver con la selección de los ítemes lingüísticos y permite su sustitución, y el eje metonímico, que es el de la combinación de esos ítemes (tanto secuencial como simultáneamente). La metáfora corresponde a las relaciones paradigmáticas de Saussure (que se mantienen *in absentia*), y la metonimia a las relaciones sintagmáticas (que se mantienen *in praesentia*) (Jakobson, 1956).

Lacan, lo mismo que muchos otros intelectuales franceses de la época (por ejemplo, Claude Lévi-Strauss y Roland Barthes), adoptó rápidamente la reinterpretación por Jakobson de la metáfora y la metonimia. El mismo año de la publicación del artículo seminal de Jakobson, Lacan se refiere a él en su seminario, y comienza a incorporar la oposición planteada en su relectura lingüística de Freud (véase S3, 218-20, 222-30). Un año más tarde dedica un ensayo completo a un análisis más detallado de dicha oposición (Lacan, 1957b).

Siguiendo la identificación de Jakobson de la metáfora con el eje sustitutivo del lenguaje, Lacan la define como la sustitución de un significante por otro (E4, 164), y proporciona la primera fórmula de la metáfora (E, 164; figura 10).

Esta fórmula debe leerse como sigue. A la izquierda de la ecuación, fuera de los paréntesis, Lacan escribe *f* S, la función significante, es decir el efecto de la SIGNIFICACIÓN. Entre paréntesis escribe S'/S, lo que significa "la sustitución de un significante por otro". En el

$$f\left(\frac{S'}{S}\right) S \cong S\,(+)\,s$$

Figura 10. Primera fórmula de la metáfora
Fuente: Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966.

miembro de la derecha está S, el significante, y *s*, el significado. Entre estos dos símbolos aparece el símbolo (+), que representa el cruce de la BARRA (—) del algoritmo saussureano, e indica "la emergencia de la significación". El signo ≅ se lee "es congruente con". De modo que la fórmula completa dice lo siguiente: la función significante de la sustitución de un significante por otro es congruente con el cruce de la barra.

La idea que está detrás de esta formulación más bien oscura es que en el lenguaje hay una resistencia intrínseca a la significación (resistencia simbolizada por la barra en el algoritmo saussureano). El sentido no aparece espontáneamente sino que es el producto de una operación específica que cruza la barra. La fórmula está destinada a ilustrar la tesis de Lacan de que esta operación, la producción de sentido, que Lacan llama "significación", sólo es posible gracias a la metáfora. De modo que la metáfora es el pasaje del significante al significado, la creación de un nuevo significado.

En un artículo escrito unos meses después (E, 200), Lacan presenta otra fórmula de la metáfora (figura 11).

La explicación de esta segunda fórmula por el propio Lacan dice lo siguiente:

> las S son significantes; *x* la significación desconocida, y *s* el significado inducido por la metáfora, que consiste en la sustitución en la cadena significante de S' por S. La elisión de S', representada aquí por la barra que la tacha, es la condición del éxito de la metáfora.
>
> (E, 200)

Lacan emplea este concepto de la metáfora en diversos contextos.

El complejo de Edipo

Lacan analiza el complejo de Edipo como una metáfora, porque envuelve el concepto crucial de sustitución: en este caso, la sustitución del deseo de la madre por el Nombre-del-Padre. Esta metáfora fundamental, que funda la posibilidad de todas las otras metáforas, es designada por Lacan como METÁFORA PATERNA.

La REPRESIÓN y los síntomas neuróticos

Dice Lacan que la represión (la represión secundaria) tiene la estructura de una metáfora. El "objeto metonímico" (el significante elidido, S' en la fórmula anterior) es reprimido, pero retorna en el sentido excedente (+) producido en la metáfora. El retorno de lo reprimido (el síntoma), por lo tanto, tiene también la estructura de una metáfora; por cierto, Lacan afirma que "el síntoma *es* una metáfora" (E, 175, cursivas del original).

La condensación

Lacan sigue a Jakobson al vincular la distinción entre metáfora y metonimia a los mecanismos fundamentales del trabajo del sueño, descrito por Freud. No obstante, él difiere de Jakobson en cuanto a la naturaleza precisa de este paralelo. Mientras que para Jakobson la metonimia está vinculada tanto al desplazamiento como a la condensación, y la metáfora con la identificación y el simbolismo, Lacan conecta la metáfora con la condensación, y la metonimia con el desplazamiento (véase Jakobson, 1956, 258). A continuación Lacan dice que, así como el desplazamiento es lógica-

$$\frac{S}{\$'} \cdot \frac{\$'}{x} \rightarrow S\left(\frac{1}{s}\right)$$

Figura 11. Segunda fórmula de la metáfora
Fuente: Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966.

mente anterior a la condensación, también la metonimia es la precondición de la metáfora.

La pulsión anal

En su artículo "Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal", Freud demuestra que el erotismo anal está estrechamente vinculado a la posibilidad de sustitución –por ejemplo, la sustitución de las heces por dinero (Freud, 1917c)–. Lacan se basa en este señalamiento para conectar el erotismo anal con la metáfora: "El nivel anal es el lugar de la metáfora –un objeto por otro, dar las heces en lugar del falo–" (S11, 104).

La IDENTIFICACIÓN

La metáfora es también la estructura de la identificación, puesto que ésta consiste en sustituirse uno mismo por otro (S3, 218).

El AMOR

El amor está estructurado como una metáfora, puesto que involucra la operación de sustitución. "Es en la medida en que la función del *erastés*, el amante, que es el sujeto de la falta, viene en lugar de, reemplaza a, la función del *erómenos*, el objeto amado, que produce la significación del amor" (S8, 53).

METÁFORA PATERNA (*MÉTAPHORE PATERNELLE, PATERNAL METAPHOR*)

Cuando, en 1956, Lacan comenzó a abordar detalladamente los tropos METÁFORA y metonimia, el ejemplo que tomó para ilustrar la estructura de la metáfora fue un verso del poema de Victor Hugo titulado *Booz endormi* (Hugo, 1859-1883, 97-9). Este poema vuelve a narrar la historia bíblica de Ruth y Booz; mientras Ruth duerme a los pies de él, Booz sueña que de su abdomen crece una gavilla, como revelación de que iba a ser el fundador de una raza. En el verso que cita Lacan ("Su gavilla no era avara ni rencorosa"), la sustitución metafórica de "Booz" por "su gavilla" produce un efecto poético de SIGNIFICACIÓN (S3, 218-25; véase S4, 377-8; E, 156-8; S8, 158-9). La paternidad es entonces el tema de este poema (su contenido) y también es intrínseca a la estructura de la metáfora en sí. Toda paternidad involucra una sustitución metafórica, y viceversa.

La frase "metáfora paterna" es introducida por Lacan en 1957 (S4, 379). En 1958 continúa elaborando la estructura de esta metáfora; ella supone la sustitución de un significante (el deseo de la madre) por otro (el-Nombre-del-Padre) (véase figura 12; E, 200).

De modo que la metáfora paterna designa el carácter metafórico (es decir, sustitutivo) del propio COMPLEJO DE EDIPO. Es la metáfora fundamental de la que dependen todas las significaciones: por esta razón, toda significación es fálica. Si el Nombre-del-Padre está forcluido (como en la psicosis), no puede haber metáfora paterna, y por lo tanto tampoco ninguna significación fálica.

METALENGUAJE (*MÉTALANGAGE, METALANGUAGE*)

"Metalenguaje" es el término técnico con el que se designa en lingüística cualquier forma de lenguaje utilizada para describir las propiedades del lenguaje. Roman Jakobson incluye la función de metalenguaje en su lista de las funciones del lenguaje (Jakobson, 1960, 25).

La primera referencia de Lacan al metalenguaje aparece en 1956, cuando se hace eco de la idea de Jakobson sobre la función metalingual de todo lenguaje: "Todo lenguaje implica un metalenguaje, es ya un metalenguaje de su propio registro" (S3, 226).

Unos años más tarde, en 1960, dice exactamente lo opuesto, al afirmar que "ningún meta-

$$\frac{\text{Nombre-del-Padre}}{\text{Deseo de la Madre}} \cdot \frac{\text{Deseo de la madre}}{\text{Significado para el sujeto}} \rightarrow \text{Nombre-del-Padre}\left(\frac{\text{A}}{\text{Falo}}\right)$$

Figura 12. La metáfora paterna
Fuente: Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966.

lenguaje se puede hablar" (E, 311). Lo que Lacan parece querer decir con esta observación es que, puesto que todo intento de fijar el sentido del lenguaje debe realizarse en el lenguaje, no hay huida posible del lenguaje, ningún "afuera". Esto recuerda las ideas de Heidegger sobre la imposibilidad de salir de "la casa del lenguaje". También se asemeja al tema estructuralista de "*il n'y a rien hors du texte*" ("no hay nada fuera del texto"), pero no es lo mismo; Lacan no niega que hay un más allá detrás del lenguaje (lo real), sólo que dice que este más allá no es de un tipo que finalmente pueda anclar el sentido. En otras palabras, no hay ningún significado trascendental, el lenguaje no tiene ningún modo de "decir la verdad sobre la verdad" (Ec, 867-8). La misma idea se expresa en la frase "no hay ningún Otro del Otro" (E, 311); si el Otro es la garantía de la coherencia del discurso del sujeto, la falsedad de esa garantía queda revelada por el hecho de que el propio garante carece de una garantía de ese tipo. En el contexto clínico, esto significa que no hay ningún metalenguaje de la transferencia, ningún punto externo a la transferencia desde el cual ella podría ser finalmente interpretada y "liquidada".

METONIMIA (*MÉTONYMIE, METONYMY*)

La metonimia se define habitualmente como un tropo en el cual se utiliza un término para designar un objeto al que no se refiere literalmente, sino con el que está estrechamente vinculado. Este vínculo puede ser de contigüidad física (como cuando se dice "tiene *calle*" para dar a entender que alguien conoce *la ciudad*), pero no necesariamente (por ejemplo, cuando "No he leído a Shakespeare" significa "No he leído nada escrito por Shakespeare").

Sin embargo, el empleo de este término por Lacan debe poco a esta definición, aparte de la noción de contigüidad, inspirada en la obra de Roman Jakobson, quien estableció una oposición entre metonimia y METÁFORA (Jakobson, 1956).

Siguiendo a Jakobson, Lacan vincula la metonimia al eje combinatorio del lenguaje, opuesto al eje sustitutivo. Por ejemplo, en la oración "Yo soy feliz", la relación entre las palabras "yo" y "soy" es metonímica, mientras que la posibilidad de reemplazar "feliz" por "triste" depende de la relación metafórica entre estos dos términos.

En su obra más detallada sobre el tema (Lacan, 1957b), Lacan define la metonimia como la relación diacrónica entre un significante y otro en la CADENA SIGNIFICANTE. La metonimia tiene entonces que ver con los modos en que los significantes pueden combinarse/vincularse en una cadena significante (relaciones "horizontales"), mientras que la metáfora se refiere a los modos en que un significante de una cadena significante puede ser sustituido por otro significante en otra cadena (relaciones "verticales"). Juntas, la metáfora y la metonimia, constituyen el modo de producción de la significación.

Lacan proporciona una fórmula de la metonimia (E, 164; figura 13).

Esta fórmula tiene que leerse como sigue. En el miembro de la izquierda de la ecuación, fuera del paréntesis, Lacan escribe fS, la función significante, es decir, el efecto de significación. Dentro del paréntesis encontramos S...S', el vínculo entre un significante y otro en una cadena significante. En el miembro de la derecha de la ecuación está S, el significante, y s, el significado, además de (–), la BARRA del algoritmo saussureano. El signo ≅ se lee "es congruente con". De modo que la fórmula completa dice: "La función significante de la conexión del significante con el significante es congruente con el mantenimiento de la barra". Esta fórmula está destinada a ilustrar la tesis de Lacan de que en la metonimia se mantiene la resistencia de la significación, no se cruza la barra, no se produce ningún significado nuevo.

Lacan emplea este concepto de la metonimia en una variedad de contextos.

$$f\ (S \ldots S')\ S \cong S\ (-)\ s$$

Figura 13. Fórmula de la metonimia
Fuente: Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966.

El DESEO

Lacan presenta la metonimia como un movimiento diacrónico de un significante a otro a lo largo de la cadena significante, en cuanto un significante se refiere constantemente a otro en una posposición perpetua del sentido. El deseo se caracteriza exactamente por el mismo proceso interminable de diferimiento continuo; puesto que el deseo es siempre "el deseo de alguna otra cosa" (E, 167), en cuanto el objeto del deseo se alcanza, ya no es deseable, y el deseo del sujeto se fija en otro objeto. En consecuencia, Lacan escribe que "el deseo *es* una metonimia" (E, 175, cursivas del original).

El desplazamiento

Lacan también sigue a Jakobson al vincular la distinción entre metáfora y metonimia a los mecanismos del trabajo del sueño descrito por Freud. Sin embargo, difiere de Jakobson en cuanto a la naturaleza precisa de este vínculo (véase METÁFORA). Así como el desplazamiento es lógicamente anterior a la condensación, también la metonimia es precondición de la metáfora, porque "la coordinación de los significantes tiene que ser posible antes de que tengan lugar las transferencias del significado" (S3, 229).

MIRADA (*REGARD, GAZE*)

Encontramos los primeros comentarios de Lacan sobre la mirada en el primer año de su seminario (Lacan, 1953-4), con referencia al análisis fenomenológico realizado por Jean-Paul Sartre de ese mismo fenómeno. La circunstancia de que los traductores al inglés de Sartre y Lacan hayan empleado diferentes términos ("*the look*" y "*the gaze*", respectivamente) oscurece el hecho de que estos dos pensadores emplearon la misma palabra francesa: "*le regard*". Para Sartre, la mirada es lo que le permite al sujeto comprender que el Otro es también un sujeto: "Mi conexión fundamental con el Otro-como-sujeto tiene que poder remitirse a mi permanente posibilidad de *ser visto* por el Otro" (Sartre, 1943, 256; cursivas del original). Cuando el sujeto es sorprendido por la mirada del Otro, se ve reducido a la vergüenza (Sartre, 1943, 261). En este punto, Lacan no desarrolla su propio concepto de la mirada, y parece estar en general de acuerdo con las ideas de Sartre sobre el tema (S1, 215). A Lacan lo atrae en especial el concepto de que la mirada no tiene necesariamente que ver con el órgano de la vista:

> Desde luego, lo que *con mayor frecuencia* manifiesta una mirada es la convergencia de dos globos oculares en mi dirección. Pero la mirada se dará también cuando haya un murmullo de ramas, el sonido de pasos seguidos por el silencio, la leve apertura de una persiana o el ligero movimiento de una cortina.
> (Sartre, 1943, 257)

Sólo en 1964, con el desarrollo del concepto del OBJETO *a* como causa del deseo, Lacan desarrolla su propia teoría de la mirada, una teoría totalmente distinta de la de Sartre (Lacan, 1964a). Mientras que Sartre había fusionado la mirada con el acto de mirar, Lacan los separa; la mirada se convierte en el objeto del acto de mirar o, para ser más precisos, en el objeto de la pulsión escópica. Por lo tanto, en la descripción de Lacan, la mirada ya no está del lado del sujeto; es la mirada del Otro. Y mientras que Sartre había concebido una reciprocidad esencial entre ver al Otro y ser-visto-por-él, Lacan piensa en una relación antinómica entre la mirada y el ojo: el ojo que mira es el del sujeto, mientras que la mirada está del lado del objeto, y no hay coincidencia entre uno y otra, puesto que "ustedes nunca me miran desde el lugar en el que yo los veo" (S11, 103). Cuando el sujeto mira un objeto, éste está siempre ya devolviéndole la mirada, pero desde un punto en el cual el sujeto no puede verlo. Esta escisión entre el ojo y la mirada no es otra cosa que la división subjetiva en sí, expresada en el campo de la visión.

El concepto de la mirada ha sido recogido por la crítica cinematográfica psicoanalítica en la década de 1970 (por ejemplo, Metz, 1975), sobre todo por la crítica cinematográfica feminista (por ejemplo, Mulvey, 1975; Rose, 1986). Sin embargo, muchos de estos críticos han fusionado el concepto lacaniano de la mirada con la concepción sartreana, y con otras ideas de la visión, como la descripción del panopticismo realizada por Foucault. Gran parte de la denominada "teoría lacaniana del cine" es campo de una gran confusión conceptual (véase Joan Copjec, 1989). Véase también Jay (1993).

MODELO ÓPTICO (*MODÈLE OPTIQUE, OPTICAL MODEL*)

En *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900a, SE V, 536), Freud compara la psique

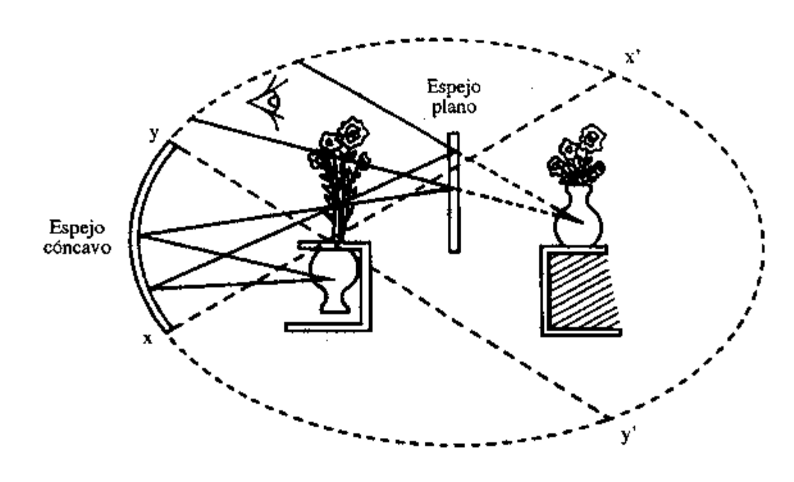


Figura 14. El modelo óptico
Fuente: Jacques Lacan, *El Seminario. Libro I, Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1990.

con aparatos ópticos tales como el microscopio o la cámara fotográfica. Lacan también utiliza aparatos ópticos en varios puntos de su obra: por ejemplo, se vale de la cámara fotográfica para proporcionar "una definición materialista del fenómeno de la conciencia" (S2, cap. 4).

Dice Lacan que la óptica es un modo útil de encarar la estructura de la psique porque las imágenes desempeñan un papel importante en la estructura psíquica (S1, 76). Sin embargo, lo mismo que Freud, previene que ese enfoque nunca podrá proporcionar más que analogías rudimentarias, puesto que las imágenes ópticas no son el mismo tipo de imágenes que constituyen el objeto de la investigación psicoanalítica. Por tal razón, Lacan pronto reemplaza las imágenes ópticas por figuras topológicas destinadas a impedir la captura imaginaria (véase TOPOLOGÍA). Pero realiza el mismo comentario insertado por Freud respecto de sus propios modelos ópticos: "necesitamos la asistencia de ideas provisionales" (Freud, 1900, 536).

El primer modelo óptico aparece en 1954 (es la versión reproducida en la figura 14, tomada de S1, 124), y reaparece posteriormente en "Observación sobre el informe de Daniel Lagache" (1958b), en el seminario sobre la transferencia (1969-1) y en otros lugares. Se trata básicamente de un experimento óptico realizado con un espejo plano y un espejo cóncavo. El espejo cóncavo produce una imagen real de un florero invertido, oculto a la vista por una caja, que se refleja en el espejo plano y produce una imagen virtual. Esta imagen virtual sólo es visible para un sujeto que se ubica dentro de un cierto campo visual.

Lacan utiliza este modelo para ilustrar diversos puntos. Los más importantes son el rol estructurante del orden simbólico y la función del IDEAL DEL YO.

1. El modelo óptico ilustra el modo en que la posición del sujeto en el orden simbólico (representada por el ángulo del espejo plano) determina la manera en que lo imaginario se articula con lo real. "Mi posición en lo imaginario [...] sólo es concebible en la medida en que uno encuentra una guía más allá de lo imaginario, en el nivel del plano simbólico" (S1, 141). De modo que el modelo óptico ilustra la importancia primordial del orden simbólico en la estructuración de lo imaginario. La acción de la cura psicoanalítica puede compararse con la rotación de un espejo plano, que modifica la posición del sujeto en lo simbólico.

2. El modelo óptico ilustra también la función del yo ideal, representado en el diagrama como la imagen real, en oposición al ideal del yo, que es la vía simbólica que gobierna el ángulo del espejo y por lo tanto la posición del sujeto (S1, 141).

MUERTE (*MORT, DEATH*)

El término "muerte" aparece en diversos contextos en la obra de Lacan.

1. La muerte es constitutiva del orden simbólico, porque el símbolo, al ocupar el lugar de la cosa que simboliza, es equivalente a la muerte de esta última: "El símbolo es la muerte de la cosa" (E, 104). Asimismo, el "primer símbolo" de la historia humana es la tumba (E, 104). Sólo en virtud del significante tiene el hombre acceso a su propia muerte y puede concebirla: "Es en el significante, y en cuanto el sujeto articula una cadena significante, que se topa con el hecho de que puede desaparecer de la cadena de lo que él es" (S7, 295). El significante también lleva al sujeto más allá de la muerte, porque "ya lo considera muerto, por naturaleza lo inmortaliza" (S3, 180). La muerte en el orden simbólico está relacionada con la muerte del Padre (es decir, con el asesinato del padre de la horda en *Tótem y tabú*; Freud, 1912-13); el padre simbólico es siempre un padre muerto.

2. En el seminario de 1959-60, *La ética del psicoanálisis*, Lacan habla de la "segunda muerte" (una frase que acuña con referencia a un pasaje de la novela *Julieta*, del marqués de Sade, en el cual uno de los personajes habla de una "segunda vida"; véase Sade, 1797, 772, citado en S7, 211). La primera muerte es la muerte física del cuerpo, una muerte que pone fin a la vida humana pero no a los ciclos de corrupción y regeneración. La segunda muerte es la que impide la regeneración del cuerpo muerto, "en el punto en que son aniquilados los ciclos mismos de las transformaciones de la naturaleza" (S7, 248). El concepto de segunda muerte es utilizado por Lacan para formular ideas sobre diversos temas: la belleza (S7, 260; la función de la belleza es revelar la relación del hombre con su propia muerte: S7, 295); la relación directa con el ser (S7, 285), y el fantasma sádico de infligir un dolor perpetuo (S7, 295). La frase "espacio del entre-dos-muertes" (*l'espace de l'entre-deux morts*) originalmente acuñada por un discípulo de Lacan (véase S7, 320), es recogida por el maestro para designar "el espacio en el cual se consuma la tragedia" (S8, 120).

3. La muerte desempeña un papel importante en los sistemas filosóficos de Hegel y Heidegger, y Lacan se abreva en ambos para su teorización del papel de la muerte en psicoanálisis. De Hegel (a través de Kojève) Lacan toma la idea de que la muerte es constitutiva de la libertad del hombre y también "el Amo absoluto" (Kojève, 1947, 21). El papel de la muerte es crucial en la dialéctica hegeliana del AMO y el esclavo, en la cual aparece íntimamente vinculada al deseo, puesto que el amo sólo se afirma para los otros por medio de un deseo de muerte (E, 105). De Heidegger, Lacan toma la idea de que la existencia humana sólo adquiere sentido en virtud del límite finito establecido por la muerte, de modo que el sujeto humano es en sentido estricto "un ser-para-la-muerte"; esto se corresponde con la idea lacaniana de que el analizante debe llegar a asumir, a través del proceso analítico, su propia condición mortal (E, 104-5).

4. En su comparación de la cura psicoanalítica y el juego del bridge, Lacan describe al analista en la posición del "*dummy*" (en francés, *le mort*, el muerto). "El analista interviene concretamente en la dialéctica del análisis pretendiendo que está muerto [...] Hace presente la muerte" (E, 140). El analista se "cadaveriza" (*se corpsifiat*).

5. La pregunta que constituye la estructura de la NEUROSIS OBSESIVA concierne a la muerte; es el interrogante de si "estoy muerto o vivo" (S3, 179-80).

MUJER (*FEMME, WOMAN*)

La descripción freudiana de la DIFERENCIA SEXUAL se basa en la idea de que existen ciertas características psíquicas que pueden denominarse "masculinas", y otras que se pueden llamar "femeninas", significativamente diferentes entre sí. Sin embargo, Freud se niega constantemente a definir los términos "masculino" y "femenino", aduciendo que son conceptos fundacionales y que la teoría psicoanalítica puede utilizarlos pero no dilucidarlos (Freud, 1920a, SE XVIII, 171).

Un rasgo de esa oposición es que estos dos términos no funcionan de modos exactamente simétricos. Freud toma la masculinidad como paradigma; afirma que hay sólo una libido, que es masculina, y que el desarrollo psíquico de la niña es al principio idéntico al del varón, y sólo diverge posteriormente. La feminidad es entonces lo que diverge del paradigma masculino, y Freud la considera una región misteriosa, inexplorada, un "continente negro" (Freud, 1926e, SE XX, 212). El "enigma de la naturaleza de la feminidad" (Freud, 1933a, SE XXII, 113) preocupa a Freud en los últimos escritos, y lo im-

pulsa a hacerse la célebre pregunta: "¿Qué quiere la mujer?" (véase Jones, 1953-7, vol. 2, 468). La masculinidad es algo dado evidente de por sí; la feminidad es un espacio de misterio:

> El psicoanálisis no trata de describir qué es una mujer (tarea que difícilmente podría realizar), sino que indaga cómo llega a ser, cómo se desarrolla una mujer a partir de un niño con una disposición bisexual.
>
> (Freud, 1933a, SE XXII, 116).

Con la excepción de unas pocas observaciones sobre la función de la MADRE en los complejos familiares (Lacan, 1938), los escritos preguerra de Lacan no abordan el debate sobre la feminidad. Los enunciados ocasionales acerca del tema que encontramos en la obra de Lacan a principios de la década de 1950 aparecen recubiertos con términos derivados de Claude Lévi-Strauss; las mujeres son vistas como objetos de intercambio que circulan a la manera de signos entre los grupos de parentesco (véase Lévi-Strauss, 1949b). "En el orden real, las mujeres sirven [...] como objetos para los intercambios requeridos por las estructuras elementales del parentesco" (E, 207). Dice Lacan que es precisamente el hecho de que la mujer es empujada a la posición de un objeto de intercambio lo que constituye la dificultad de la posición femenina:

> Para ella, hay algo insuperable, digamos inaceptable, en el hecho de estar ubicada en la posición de un objeto en el orden simbólico, al cual, por otro lado, ella está enteramente sometida, no menos que el hombre.
>
> (S2, 262)

El análisis que realiza Lacan del caso Dora expone la misma idea: lo inaceptable para Dora es su posición como objeto de intercambio entre el padre y Herr K. (véase Lacan, 1951a). Estar en esta posición de objeto de intercambio significa que la mujer "tiene una relación de segundo grado con este orden simbólico" (S2, 262; véase S4, 95-6).

En 1956 Lacan recoge la asociación tradicional de la HISTERIA con la feminidad, y sostiene que la histeria no es otra cosa que la cuestión de la feminidad misma, la pregunta que puede formularse como "¿Qué es una mujer?". Esto vale tanto para los histéricos varones como para las histéricas (S3, 178). El término "mujer" no designa aquí alguna esencia biológica sino una posición en el orden simbólico; es sinónimo de "posición femenina". Lacan sostiene también que "no hay ninguna simbolización del sexo de la mujer como tal", puesto que no hay ningún equivalente femenino del "símbolo altamente prevalente" que constituye el falo (S3, 176). Esta asimetría simbólica obliga a la mujer a tomar la misma ruta que el varón para atravesar el complejo de Edipo, es decir, identificarse con el padre, lo cual resulta más complejo para ella, puesto que se le requiere que base su identificación en la imagen de un miembro del otro sexo (S3, 176).

Lacan vuelve a la cuestión de la feminidad en 1958, en un ensayo titulado "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina" (Lacan, 1958d). En este artículo observa las *impasses* que han acosado a las discusiones psicoanalíticas sobre la sexualidad femenina, y dice que la mujer es el Otro tanto para los hombres como para las mujeres: "El hombre aquí actúa como el rodeo por el cual la mujer se convierte en este Otro para ella misma, tal como es este Otro para él" (Ec, 732).

El aporte más importante de Lacan al debate sobre la feminidad se produce tarde en su obra, lo mismo que en el caso de Freud. En su seminario de 1972-3, Lacan postula el concepto de un GOCE específicamente femenino que va "más allá del falo" (S20, 69); este goce es "del orden del infinito", como el éxtasis místico (S20, 44). Las mujeres pueden experimentarlo, pero no saben nada sobre él (S20, 71). También en este seminario Lacan retoma su fórmula polémica presentada por primera vez en el seminario de 1970-1, "la mujer no existe" (*la femme n'existe pas*; Lacan 1973a, 60), y la refrasea como "no hay La mujer" (*il n'y a pas* La *femme*; S20, 68). Según surge con claridad en el original francés, lo que Lacan cuestiona no es el sustantivo "mujer" sino el artículo definido que lo precede. En francés, el artículo definido indica universalidad, y ésta es precisamente la característica de la que la mujer carece; las mujeres "no se prestan a la generalización, ni siquiera a la generalización falocéntrica" (Lacan 1975b). En consecuencia, Lacan tacha el artículo definido cuando precede al término *femme*, así como tacha la A para producir el símbolo del Otro barrado, pues, lo mismo que la mujer, el Otro no existe (véase BARRA). Para ir a fondo, Lacan habla de la mujer como "no toda" (*pas-toute*; S20, 13). A diferencia de la masculinidad, que es una función universal fundada en la excepción fálica (la castración), la mujer es un no-universal que no admite ninguna excepción. La mujer es

comparada con la verdad, puesto que comparte con ella la lógica del no-todo (no hay todas las mujeres; es imposible decir "toda la verdad") (Lacan, 1973a, 64).

En 1975 Lacan dice que "una mujer es un síntoma" (Lacan, 1974-5, seminario del 21 de enero de 1975). Más precisamente, una mujer es un síntoma *de un hombre*, en el sentido de que una mujer sólo puede entrar en la economía simbólica de los hombres como un objeto fantasmático (*a*), causa del deseo de ellos.

Las observaciones de Lacan sobre la mujer y la sexualidad femenina se han convertido en foco de controversia y debate en la teoría feminista. Las feministas se han dividido en cuanto a si hay que ver a Lacan como un aliado o un enemigo de su causa. Algunas consideran que sus teorías proporcionan una descripción incisiva del patriarcado y un modo de cuestionar las concepciones fijas de la identidad sexual (por ejemplo, Mitchell y Rose, 1982). Otras sostienen que su concepción del orden simbólico reinstala el patriarcado como algo dado transhistórico, y que el privilegio asignado al falo se remite a repetir la misoginia que se le atribuye al propio Freud (por ejemplo, Gallop, 1982; Gros, 1990). Véanse muestras representativas del debate en Adams y Cowie (1990) y Brennan (1989). Para una descripción lacaniana de la sexualidad femenina, véase Leader (1996).

N

NARCISISMO (*NARCISSISME, NARCISSISM*)

El término "narcisismo" aparece por primera vez en la obra de Freud en el año 1910, pero sólo en el artículo "Introducción del narcisismo" (Freud, 1914c) este concepto comienza a desempeñar un papel central en la teoría psicoanalítica. En adelante, Freud define el narcisismo como la investidura de la libido en el YO, y lo opone al amor objetal, en el cual la libido es investida en objetos. Lacan atribuye gran importancia a esta fase de la obra de Freud, puesto que claramente inscribe el yo como un objeto de la economía libidinal, y vincula el nacimiento del yo a la etapa narcisista del desarrollo. El narcisismo es diferente de la etapa anterior de autoerotismo (en el cual el yo no existe como unidad), y sólo aparece cuando "una nueva acción psíquica" da origen al yo.

Lacan desarrolla el concepto de Freud, vinculándolo más explícitamente al mito del que toma su nombre, el mito de Narciso. Define entonces el narcisismo como la atracción erótica suscitada por la IMAGEN ESPECULAR; esta relación erótica subtiende la identificación primaria que da forma al yo en el estadio del espejo. El narcisismo tiene un carácter erótico y también agresivo (véase AGRESIVIDAD). Es erótico, como lo demuestra el mito de Narciso, puesto que el sujeto se siente fuertemente atraído por la guestalt que es su imagen. Es agresivo, porque el carácter de totalidad de la imagen especular contrasta con la desunión incordinada del cuerpo real del sujeto y parece amenazarlo con la desintegración. En "Observaciones sobre la causalidad psíquica" (Lacan, 1946), Lacan acuña la expresión "agresión suicida narcisista" (*agression suicidaire narcissique*) para expresar el hecho de que el carácter erótico-agresivo del enamoramiento narcisista de la imagen especular puede llevar al sujeto a la autodestrucción (como también lo ilustra el mito de Narciso) (Ec, 187; Ec, 174). La relación narcisista constituye la dimensión imaginaria de las relaciones humanas (S3, 92).

NATURALEZA (*NATURE, NATURE*)

Un tema que recorre toda la obra de Lacan es la distinción que él traza entre los seres humanos y los otros animales o, como dice él mismo, entre la "sociedad humana" y la "sociedad animal" (S1, 223). La base de esta distinción es el LENGUAJE; los seres humanos tienen lenguaje, mientras que los animales sólo tienen CÓDIGOS (pero véase, en S1, 240, una advertencia interesante). La consecuencia de esta diferencia fundamental es que la psicología animal está totalmente dominada por lo imaginario, mientras que la psicología humana se ve complicada por la dimensión adicional de lo simbólico.

En el contexto de esta oposición binaria entre los seres humanos y los otros animales, Lacan emplea el término "naturaleza" con un complejo doble sentido. Por una parte, lo usa para designar un polo de la oposición: el mundo animal. En este aspecto Lacan adopta la oposición antropológica tradicional entre naturaleza y cultura (la cultura, en términos lacanianos, es el orden simbólico). Como Claude Lévi-Strauss y otros antropólogos, Lacan señala la prohibición del incesto como núcleo de la estructura legal que diferencia la cultura de la naturaleza: "La Ley primordial es por lo tanto la que, al regular el matrimonio, superpone el reino de la cultura al de una naturaleza abandonada a la ley del apareamiento" (E, 66) (véase LEY).

La regulación de las relaciones de parentesco por el tabú del incesto indica que la función paterna está en el centro de la grieta que separa a los seres humanos de los animales. Al inscribir un linaje de varón a varón, y ordenando de

tal modo una serie de generaciones, el Padre marca la diferencia entre lo simbólico y lo imaginario. En otras palabras, lo singular en la psicología humana no es que los hombres carezcan de la dimensión imaginaria de la psicología animal, sino que en los seres humanos este orden imaginario está distorsionado por la dimensión agregada de lo simbólico. Lo imaginario es lo que los animales y los seres humanos tienen en común, salvo que en estos últimos ya no se trata de un imaginario natural. Por lo tanto, Lacan repudia "la doctrina de una discontinuidad entre la psicología animal y la psicología humana, que está muy lejos de nuestro pensamiento" (Ec, 484).

Por otro lado, Lacan también emplea el término "naturaleza" con referencia a la idea de que existe "orden natural" en la naturaleza humana, una idea que él caracteriza como "la gran fantasía de la *natura mater*, la idea misma de naturaleza" (S1, 149). Este gran fantasma de la naturaleza, que es un tema tan persistente en el romanticismo (por ejemplo, el "noble salvaje" de Rousseau), subtiende la psicología moderna, que intenta explicar la conducta humana empleando categorías etológicas tales como el instinto y la adaptación.

Lacan es muy crítico respecto de estos intentos de explicar los fenómenos humanos en término de naturaleza. Sostiene que se basan en que no se reconoce la importancia de lo simbólico; lo simbólico aliena radicalmente a los seres humanos de lo dado natural. En el mundo humano, incluso "las significaciones que están más cerca de la necesidad, las significaciones relacionadas con la inserción más puramente biológica en un ambiente nutritivo y cautivante, o sea las significaciones primordiales, en su secuencia y su fundamento mismo, están sujetas a las leyes del significante" (S3, 198).

Dice Lacan que "el descubrimiento freudiano nos enseña que toda la armonía natural está profundamente perturbada en el hombre" (S3, 83). Ni siquiera al principio hay un estado natural puro en el cual el sujeto humano podría existir antes de ser capturado en el orden simbólico: "la Ley está ahí *ab origine*" (S3, 83). En el ser humano, la necesidad nunca está presente en un estado prelingüístico puro; esa necesidad prelingüística "mítica" sólo puede formularse como hipótesis después de que ha sido articulada como demanda.

La ausencia de un orden natural en la existencia humana puede verse con la mayor claridad en la sexualidad. Tanto Freud como Lacan dicen incluso que la sexualidad, que podría parecer la significación más cercana a la naturaleza en los seres humanos, está completamente atrapada en el orden cultural; para el ser humano, no existe ninguna relación sexual natural. Una consecuencia de este hecho es que la perversión no puede definirse con referencia a una supuesta norma natural o biológica que gobernaría la sexualidad. Mientras que los instintos animales son relativamente invariables, la sexualidad humana responde a pulsiones extremadamente variables y que no apuntan a una función biológica (véase BIOLOGÍA).

NECESIDAD (*BESOIN, NEED*)

Hacia 1958 Lacan desarrolla una importante distinción entre tres términos: necesidad, DEMANDA y DESEO. En el contexto de esta distinción, "necesidad" se aproxima a lo que Freud denominaba INSTINTO (*Instinkt*), es decir, un concepto puramente biológico opuesto al reino de la pulsión (*Trieb*). Lacan basa esta distinción en el hecho de que, para satisfacer sus necesidades, el infante tiene que articularlas en el lenguaje; en otras palabras, el infante tiene que expresar sus necesidades en una "demanda". Pero al hacerlo se introduce otra cosa que causa una escisión entre la necesidad y la demanda; se trata de que toda demanda es no sólo la articulación de una necesidad, sino también una demanda (incondicional) de amor. Ahora bien, aunque el otro al que se dirige la demanda (en primera instancia, la madre) sepa y pueda proporcionar el objeto que satisface la necesidad del infante, nunca está en una posición que le permita responder incondicionalmente a la demanda de amor, porque también ella está dividida. El resultado de esta escisión entre la necesidad y la demanda es un resto insaciable, el deseo en sí. De modo que la necesidad es una tensión intermitente que surge por razones puramente orgánicas y se descarga totalmente en la acción específica que le corresponde, pero el deseo es una fuerza constante que nunca puede ser satisfecha, la "presión" constante que subtiende las pulsiones.

Esta descripción presenta en términos cronológicos lo que en realidad es una cuestión de estructura. En verdad, no se trata de que primero haya un sujeto de pura necesidad que a continuación intenta articular esa necesidad en el lenguaje, puesto que la distinción entre la necesidad pura y su articulación en la demanda sólo

existe a partir del momento de la articulación, cuando es imposible determinar qué pudo haber sido esa pura necesidad. El concepto de una necesidad prelingüística no es entonces más que una hipótesis, y el sujeto de esta pura necesidad es un sujeto mítico; ni siquiera la necesidad paradigmática del hambre existe nunca como algo dado puramente biológico, sino que está marcada por la estructura del deseo. Sin embargo, la hipótesis le resulta útil a Lacan cuando se trata de mantener sus tesis sobre la divergencia radical entre el deseo humano y todas las categorías naturales o biológicas (véase NATURALEZA).

NEGACIÓN (*DÉNÉGATION, NEGATION*)

Para Freud, el término "negación" (*Verneinung*) significa tanto la negación lógica como la acción de negar (véase Freud, 1925h). Lacan recoge el concepto freudiano de negación en su seminario de 1953-4 (véase también Lacan, 1954a y 1954b) y en el seminario de 1955-6. Dice que la negación es un proceso neurótico que sólo puede producirse después de un acto fundamental de afirmación denominado *BEJAHUNG*. La negación debe distinguirse de la FORCLUSIÓN, que es una especie de negación primitiva anterior a cualquier *Verneinung* posible (S3, 46), un rechazo de la *Bejahung* en sí.

NEUROSIS (*NÉVROSE, NEUROSIS*)

"Neurosis" fue originalmente un término psiquiátrico y, en el siglo XIX, llegó a designar toda una gama de desórdenes nerviosos definidos por una amplia variedad de síntomas. Freud lo utiliza de diversos modos, a veces con un carácter general, aplicándolo a todos los trastornos mentales en sus primeras obras, y a veces con referencia a tipos patológicos específicos (en oposición a PSICOSIS).

En la obra de Lacan la palabra "neurosis" siempre aparece en oposición a psicosis y a PERVERSIÓN, y no se refiere a un conjunto de síntomas sino a una particular ESTRUCTURA clínica. Este uso del término para designar una estructura cuestiona la distinción de Freud entre neurosis y normalidad. Freud basa esta distinción sobre factores exclusivamente cuantitativos ("la investigación psicoanalítica no encuentra distinciones fundamentales sino sólo cuantitativas entre la vida normal y la vida neurótica"; Freud, 1900a, SE V, 373); para él no se trata de una distinción estructural. Por lo tanto, en términos estructurales no hay ninguna distinción entre el sujeto normal y el neurótico. La nosología lacaniana identifica tres estructuras clínicas: la neurosis, la psicosis y la perversión; no hay ninguna posición de "salud mental" que pueda denominarse normal (S8, 374-5; pero véase E, 163). La estructura normal, en el sentido de lo que se encuentra en la mayoría estadística de la población, es la neurosis, y la "salud mental" constituye un ideal ilusorio de totalidad que no puede alcanzarse nunca, porque el sujeto está esencialmente escindido. Entonces, mientras que Freud ve la neurosis como una enfermedad que se puede curar, para Lacan es una estructura de modificación imposible. La meta del tratamiento psicoanalítico no es la erradicación de la neurosis sino la modificación de la posición del sujeto ante la neurosis (véase FIN DE ANÁLISIS).

Según Lacan, "la estructura de una neurosis es esencialmente una pregunta" (S3, 174). La neurosis "es una pregunta que el ser le formula al sujeto" (E, 168). Las dos formas de neurosis (la HISTERIA y la NEUROSIS OBSESIVA) se distinguen por el contenido de la pregunta. La pregunta del histérico ("¿Soy un hombre o una mujer?") se relaciona con el propio sexo, mientras que la pregunta del neurótico obsesivo ("¿Ser o no ser?") tiene que ver con la contingencia de la propia existencia. Estas dos preguntas (la pregunta histérica sobre la identidad sexual, y la pregunta obsesiva sobre la muerte o la existencia) "da la casualidad que son las dos preguntas finales que precisamente no tienen solución en el significante. Esto es lo que les da a los neuróticos su valor existencial" (S3, 190).

A veces Lacan enumera la FOBIA como una neurosis, junto con la histeria y la neurosis obsesiva, lo cual plantea la cuestión de si las formas de neurosis son dos o tres (por ejemplo, E, 168).

NEUROSIS OBSESIVA (*NÉVROSE OBSESSIONNELLE, OBSESSIONAL NEUROSIS*)

La neurosis obsesiva fue primero aislada como una categoría diagnóstica específica por Freud en 1894. Al hacerlo, Freud agrupó una serie de síntomas descritos desde mucho tiempo antes, pero vinculados a una variedad de categorías diagnósticas diferentes (Laplanche y Pontalis, 1967, 281-2). Entre tales síntomas se

contaban las obsesiones (ideas recurrentes), los impulsos de realizar acciones que al propio sujeto le parecían absurdas, abominables o ambas cosas, y los "rituales" (acciones repetidas compulsivamente, como controlar o lavarse). Si bien Lacan también considera que estos síntomas son típicos de la neurosis obsesiva, dice que la expresión no designa un conjunto de síntomas sino una ESTRUCTURA subyacénte que puede o no manifestarse en los síntomas típicamente asociados con ella. De modo que el sujeto bien puede no presentar ninguno de los síntomas obsesivos típicos, y no obstante ser diagnosticado como neurótico obsesivo por un analista lacaniano.

Siguiendo a Freud, Lacan clasifica la neurosis obsesiva como una de las principales formas de NEUROSIS. En 1956 desarrolla la idea de que la neurosis obsesiva, lo mismo que la HISTERIA (de la cual Freud dijo que la neurosis obsesiva es un "dialecto"), consiste esencialmente en una pregunta que el ser le plantea al sujeto (S3, 174). La pregunta que constituye la neurosis obsesiva tiene que ver con la contingencia de la propia existencia; es la pregunta sobre la MUERTE, que puede formularse como "¿Ser o no ser?", "¿Estoy muerto o vivo?", o bien "¿Por qué existo?" (S3, 179-80). La respuesta del obsesivo es trabajar febrilmente para justificar su existencia (lo que también da testimonio de la especial carga de culpa que el obsesivo experimenta); el obsesivo realiza algunos rituales compulsivos porque piensa que le permitirán huir de la falta en el Otro, de la castración del Otro, que en el fantasma suele representarse como un desastre terrible. Por ejemplo, en el caso de uno de los neuróticos obsesivos de Freud, el conocido como Hombre de las ratas, el paciente había desarrollado rituales elaborados que ponía en obra para rechazar el miedo a que se infligiera un castigo terrible a su padre o a su amada (Freud, 1909d). Estos rituales, tanto en su forma como en su contenido, llevaron a Freud a trazar paralelos entre la estructura de la neurosis obsesiva y la estructura de la religión, paralelos éstos que Lacan también observa.

Mientras que la pregunta histérica tiene que ver con la posición sexual del sujeto ("¿Soy un hombre o una mujer?"), el neurótico obsesivo repudia este interrogante, rechaza a ambos sexos, no se considera ni varón ni mujer: "El obsesivo no es precisamente de [un sexo] ni del otro –se podría decir que es de ambos a la vez" (S3, 249).

Lacan llama también la atención sobre el modo en que la pregunta del neurótico obsesivo acerca de la existencia y la muerte tiene consecuencias en su actitud respecto del tiempo. Esta actitud puede ser de perpetua vacilación y posposición mientras aguarda la muerte (E, 99), o considerarse inmortal porque uno ya está muerto (S3, 180).

Otros rasgos de la neurosis obsesiva que Lacan comenta son el sentimiento de culpa y la estrecha vinculación al erotismo anal. Con respecto a este último, Lacan observa que el neurótico obsesivo no sólo transforma sus excrementos en regalos y sus regalos en excrementos, sino que se transforma en excremento a él mismo (S8, 243).

NOMBRE-DEL-PADRE (*NOM-DU-PÈRE, NAME-OF-THE-FATHER*)

Cuando la expresión "el nombre del padre" apareció por primera vez en la obra de Lacan, a principios de la década de 1950, no tenía mayúsculas y se refería en general al papel prohibitivo del PADRE como quien establece el tabú del incesto en el complejo de Edipo (es decir, el padre simbólico): "Es en el *nombre del padre* donde debemos reconocer el soporte de la función simbólica que, desde la aurora de la historia, ha identificado su persona con la figura de la ley" (E, 67).

Desde el principio Lacan juega con la homofonía de *le nom du père* (el nombre del padre) y *le "non" du père* (el "no" del padre), para subrayar la función legislativa y prohibitiva del padre simbólico.

Unos años más tarde, en el seminario sobre las psicosis (Lacan, 1955-6), la expresión aparece con mayúsculas y guiones; toma un significado más preciso: el Nombre-del-Padre es el significante fundamental que permite que la significación proceda normalmente. Este significante fundamental otorga identidad al sujeto (lo nombra, lo posiciona en el orden simbólico) y también significa la prohibición edípica, el "no" del tabú del incesto. Si este significante está forcluido (no incluido en el orden simbólico), el resultado es una PSICOSIS.

En otra obra sobre la psicosis (Lacan, 1957-8b), Lacan representa el complejo de Edipo como una metáfora (la METÁFORA PATERNA), en la cual un significante (el Nombre-del-Padre) reemplaza a otro (el deseo de la madre).

NUDO BORROMEO (*NOEUD BORROMÉEN, BORROMEAN KNOT*)

Las referencias a los nudos se pueden encontrar en la obra de Lacan ya en la década de 1950 (por ejemplo, E, 281), pero sólo a principios de los años '70 comenzó él a examinar los nudos desde el punto de vista de sus propiedades topológicas. El estudio de la teoría de los nudos marca un importante desarrollo de la TOPOLOGÍA lacaniana; del estudio de las superficies (la banda de Moebius, el toro, etcétera) pasó al ámbito mucho más complejo de las topologías de los nudos. La topología es vista cada vez más como un modo radicalmente no-metafórico de explorar el orden simbólico y sus interacción con lo real y lo imaginario; no se limita a *representar* la estructura: la topología *es* esa estructura. En este período avanzado de su obra, hay un tipo de nudo que pasa a interesarle a Lacan más que cualquier otro: el nudo borromeo.

El nudo borromeo (figura 15), así llamado porque se lo encuentra en el escudo de armas de la familia Borromeo, es un grupo de tres anillos eslabonados de tal modo que, si se corta uno cualquiera de ellos, los tres se separan (S20, 112). En sentido estricto, sería más adecuado decir que esta figura es una cadena y no un nudo, puesto que interconecta varias hebras, mientras que un nudo está formado por una sola hebra. Aunque para formar una cadena borromea se necesita un mínimo de tres hebras o anillos, no hay un límite superior: la cadena se puede ampliar indefinidamente añadiendo anillos, sin que pierda por ello su cualidad borromea (es decir que si se corta cualquier anillo, toda la cadena se separa).

Lacan aborda por primera vez el nudo borromeo en su seminario de 1972-3, pero la discusión más detallada al respecto aparece en el seminario de 1974-5. Allí emplea el nudo borromeo para (entre otras cosas) ilustrar la interdependencia de los tres órdenes (el real, el simbólico y el imaginario), e indagar qué es lo que estos tres órdenes tienen en común. Cada anillo representa un orden, de modo que ciertos elementos pueden ubicarse en las intersecciones.

En el seminario de 1975-6, Lacan describe la psicosis como un nudo borromeo desatado, y postula que en algunos casos esto se puede impedir añadiendo un cuarto anillo, el SINTHOME, que mantiene juntos a los otros tres.

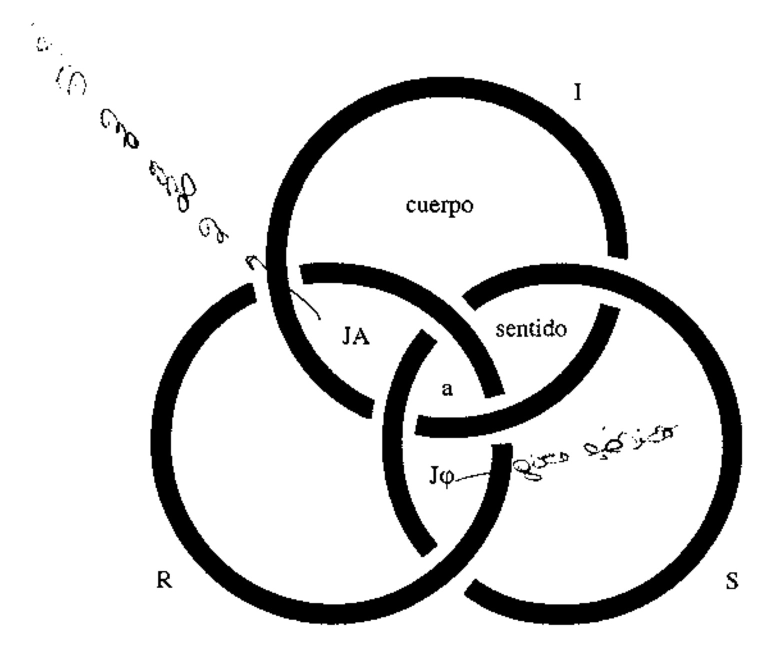


Figura 15. El nudo borromeo

OBJ
OBJ

I
glés
tió e
tal n
no a
BRA)
I
autr
gebr
intro
MA I
indi
ción
renc
dad
"el
está
laci
(S2,
desi
JANT
te a

ma
ceb
TO I
com
mie
seo
com

to *a*
que
ofe
dio
com
una
to *a*
otr

O

OBJETO *A* (*OBJET [PETIT]* A, *OBJET [PETIT]* A)

Esta expresión ha sido vertida a veces al inglés como "*object (little)* a", pero Lacan insistió en que quedara sin traducir, "adquiriendo de tal modo, por así decirlo, el estatuto de un signo algebraico" (Sheridan, 1977, xi, véase ÁLGEBRA).

El símbolo *a* (la primera letra de la palabra *autre*, "otro") es uno de los primeros signos algebraicos que aparecen en la obra de Lacan, introducido en 1955 en relación con el ESQUEMA L. Es siempre una minúscula cursiva, para indicar que designa al pequeño otro, en oposición a la "A" mayúscula del gran Otro. A diferencia del gran Otro, que representa una alteridad radical e irreductible, el pequeño otro es "el otro que no es otro en absoluto, puesto que está esencialmente unido con el yo, en una relación que siempre refleja, intercambiable" (S2, 321). En el esquema L, entonces, *a* y *a'* designan indiscriminadamente al YO y al SEMEJANTE/IMAGEN ESPECULAR; pertenece claramente al orden imaginario.

En 1957, cuando Lacan introduce el matema del fantasma ($\$ \lozenge a$), *a* comienza a ser concebido como objeto del deseo. Éste es el OBJETO PARCIAL imaginario, un elemento imaginado como separable del resto del cuerpo. Lacan comienza a diferenciar entre *a*, el objeto del deseo, y la imagen especular, que ahora simboliza como *i (a)*.

En su seminario de 1960-1, articula el objeto *a* con el término *ágalma* (una palabra griega que significa una gloria, un ornamento, una oferta a los dioses o la pequeña estatua de un dios), que toma de *El banquete*, de Platón. Así como el ágalma es un objeto precioso oculto en una caja relativamente carente de valor, el objeto *a* es el objeto del deseo que buscamos en el otro (S8, 177).

Desde 1963 en adelante, *a* adquiere cada vez más las connotaciones de lo real, aunque sin perder nunca su estatuto imaginario; en 1973 Lacan puede todavía decir que es imaginario (S20, 77). A partir de ese momento, *a* designa el objeto que nunca puede alcanzarse, que es realmente la CAUSA del deseo, y no aquello hacia lo que el deseo tiende; por esto Lacan lo llama "el objeto-causa" del deseo. El objeto *a* es cualquier objeto que pone en movimiento el deseo, especialmente los objetos parciales que definen las pulsiones. Las pulsiones no intentan obtener el objeto *a*, sino girar en torno a él (S11, 179). El objeto *a* es tanto el objeto de la angustia como la reserva final irreductible de libido (Lacan, 1962-3, seminario del 16 de enero de 1963). Desempeña una función cada vez más importante en la concepción lacaniana de la cura, en la cual el analista debe situarse como semblante de objeto *a*, causa del deseo del analizante.

En los seminarios de 1962-3 y 1964, el objeto *a* es definido como el resto (en francés, *reste*), el remanente que deja detrás de él la introducción de lo simbólico en lo real. Esta idea recibe un desarrollo adicional en el seminario de 1969-70, en el cual Lacan elabora su fórmula de los cuatro DISCURSOS. En el discurso del amo, un significante trata de representar al sujeto para todos los otros significantes, pero siempre se produce, inevitablemente, un excedente; este excedente es el objeto *a*, un sentido excedente, un goce excedente (en francés, *plus-de-jouir*, "plus de gozar"). Este concepto se inspira en la idea marxista de la plusvalía; *a* es el exceso de goce que no tiene "valor de uso", pero persiste por la pura justificación del goce.

En 1973 Lacan vincula el objeto *a* al concepto de SEMBLANTE, y afirma que *a* es un "semblante del ser" (S20, 87). En 1974 lo ubica en el centro del nudo borromeo, en el lugar donde se intersectan los tres órdenes (el real, el simbólico y el imaginario).

OBJETO PARCIAL (*OBJET PARTIEL, PART-OBJECT*)

Según Melanie Klein, la inmadurez del infante para la percepción, junto con el hecho de que sólo le interesan las gratificaciones inmediatas, supone que el sujeto comienza por relacionarse sólo con una parte de la persona del otro, y no con esa persona como un todo. Según Klein, el objeto parcial primordial es el pecho materno. A medida que se desarrolla el aparato visual del niño, también lo hace su capacidad para percibir a las personas como objetos totales, y no ya como conjuntos de partes separadas (véase Hinshelwood, 1989, 378-80).

Si bien la expresión "objeto parcial" fue introducida por la escuela kleiniana, los orígenes del concepto pueden rastrearse hasta Karl Abraham, y en última instancia hasta Freud. Por ejemplo, cuando Freud dice que las pulsiones parciales se dirigen hacia objetos tales como el pecho o las heces, el pecho y las heces aparecen indudablemente como objetos parciales. El pene es también considerado un objeto parcial cuando Freud examina el COMPLEJO DE CASTRACIÓN (en el cual el pene es imaginado como un órgano separable) y en su discusión del fetichismo (véase Laplanche y Pontalis, 1967, 301).

El concepto de objeto parcial desempeña un papel importante en la obra de Lacan desde el principio. Le resulta particularmente útil en su crítica a la teoría de las relaciones objetales, a la que ataca por atribuir al objeto un falso sentido de completud. En oposición a esta tendencia, dice Lacan que, así como todas las PULSIONES son parciales, también lo son necesariamente todos los objetos.

El foco de Lacan en el objeto parcial es una clara demostración de que su obra sufrió importantes influencias kleinianas. Pero mientras que Klein define estos objetos como parciales porque son sólo partes de un objeto total, Lacan adopta un punto de vista diferente. Son objetos parciales, dice, "no porque sean parte de un objeto total, el cuerpo, sino porque representan sólo parcialmente la función que los produce" (E, 315). En otras palabras, en el inconsciente sólo está representada la función de dar placer, pero no la función biológica de estos objetos. Además Lacan sostiene que lo que aísla ciertas partes del cuerpo como objetos parciales no es algo dado biológicamente, sino el sistema significante del lenguaje.

A los objetos parciales ya descubiertos por la teoría psicoanalítica antes de él (el pecho, las heces, el FALO como objeto imaginario y el flujo urinario), Lacan añade (en 1960) otros: el fonema, la MIRADA, la voz y la nada (E, 315). Estos objetos comparten un rasgo: "no tienen ninguna imagen especular" (E, 315). En otros términos, son precisamente lo que no puede ser asimilado en la ilusión narcisista de completud del sujeto.

Hacia 1963-4, la conceptualización lacaniana del objeto parcial se modifica con el desarrollo de la idea del OBJETO *a* como causa del deseo. Desde este nuevo punto de vista, cada objeto parcial se convierte en objeto en virtud de que el sujeto lo toma por objeto del deseo, por objeto *a* (S11, 104). En adelante, Lacan habitualmente limita su examen a sólo cuatro objetos parciales: la voz, la mirada, el pecho y las heces.

ORDEN (*ORDRE, ORDER*)

Aunque Lacan emplea los términos "real", "simbólico" e "imaginario" desde el principio de su obra, sólo en 1953 comienza a hablar de los tres "órdenes" o "registros". En adelante, ellos se convirtieron en el sistema de clasificación fundamental en torno al cual gira toda su teorización.

Lo IMAGINARIO, lo SIMBÓLICO y lo REAL forman un sistema de clasificación básico que permite trazar importantes distinciones entre conceptos que, según Lacan, habían sido previamente confundidos en la teoría psicoanalítica. Por ejemplo, Lacan dice que muchos errores teóricos se debieron a que no se distinguía entre el padre imaginario, el padre simbólico y el padre real. Él sostiene este sistema de clasificación tripartito que arroja una luz invalorable sobre la obra de Freud: "Sin estos tres sistemas para guiarnos, sería imposible comprender nada de la técnica y experiencia freudianas" (S1, 73).

Lo imaginario, lo simbólico y lo real son profundamente heterogéneos; cada orden remite a aspectos totalmente distintos de la experiencia psicoanalítica. Resulta por lo tanto difícil advertir qué es lo que tienen en común; sin embargo, el hecho de que Lacan los denomine "órdenes" implica que comparten alguna propiedad. Él explora esta cuestión de lo que los tres órdenes tienen en común por medio de la topología del NUDO BORROMEO (en su seminario de 1974-5). No son fuerzas mentales, co-

mo las tres instancias del modelo estructural de Freud. Sin embargo, están primordialmente vinculados al funcionamiento mental, y juntos cubren todo el campo del psicoanálisis.

Aunque estos tres órdenes son profundamente heterogéneos, cada uno de ellos debe definirse con referencia a los otros dos. Su interdependencia estructural es ilustrada por el nudo borromeo, en el cual el corte de cualquiera de los tres anillos determina que también los otros dos se separen.

otro/OTRO (autre/AUTRE, other/OTHER)

El "otro" es quizás el término más complejo de la obra de Lacan. Cuando comenzó a emplearlo, en la década de 1930, no se destacaba mucho, y se refería sencillamente a las "otras personas". Aunque Freud utiliza el concepto, al hablar de *der Andere* (la otra persona) y *das Andere* (la otredad), Lacan parece en realidad haberlo tomado de Hegel, a cuya obra fue introducido por una serie de conferencias impartidas por Alexandre Kojève en la École des Hautes Études en 1933-9 (véase Kojève, 1947).

En 1955 Lacan traza una distinción entre "el pequeño otro" ("el otro") y "el gran Otro" ("el Otro") (S2, cap. 19), distinción que sigue ocupando un lugar central en el resto de su obra. De allí en más, en el álgebra lacaniana, el gran Otro es designado A (mayúscula, por la palabra francesa *Autre*), y el pequeño otro aparece como *a* (minúscula bastardilla, por la palabra francesa *autre*). Dice Lacan que tener presente esta distinción es fundamental en la práctica analítica: el analista debe estar "totalmente imbuido" de la diferencia entre A y *a* (E, 140), para poder situarse en el lugar del Otro, y no en el del otro (Ec, 454).

1. El pequeño otro es el otro que no es realmente otro, sino un reflejo y proyección del YO (razón por la cual el símbolo *a* puede representar al pequeño otro y al yo, intercambiablemente, en el ESQUEMA L). Es simultáneamente el SEMEJANTE y la IMAGEN ESPECULAR. De modo que el pequeño otro está totalmente inscrito en el orden imaginario. Para un examen más detallado del desarrollo del símbolo *a* en la obra de Lacan, véase OBJETO *a*.

2. El gran Otro designa la alteridad radical, la otredad que trasciende la otredad ilusoria de lo imaginario, porque no puede asimilarse mediante la identificación. Lacan equipara esta alteridad radical con el lenguaje y la ley, de modo que el gran Otro está inscrito en el orden de lo simbólico. Por cierto, el gran Otro *es* lo simbólico en cuanto está particularizado para cada sujeto. El Otro es entonces otro sujeto, en su alteridad radical y su singularidad inasimilable, y también el orden simbólico que media la relación con ese otro sujeto.

No obstante, el significado de "el Otro como otro sujeto" es estrictamente secundario respecto del sentido de "el Otro como orden simbólico"; "el Otro debe en primer lugar ser considerado un lugar, el lugar en el cual está constituida la palabra" (S3, 274). Sólo es posible hablar del Otro *como un sujeto* en un sentido secundario, en el sentido de que un sujeto puede ocupar esa posición y de tal modo "encarnar" al Otro para otro sujeto (S8, 202).

Al sostener que la palabra no se origina en el yo, ni siquiera en el sujeto, sino en el Otro, Lacan subraya que la palabra y el lenguaje están más allá del propio control consciente; vienen de otro lugar, desde fuera de la conciencia, y por lo tanto "el inconsciente es el discurso del Otro" (Ec, 16). Al concebir al Otro como un lugar, Lacan alude al concepto freudiano de una localidad psíquica, en el cual el inconsciente es descrito como "la otra escena" (véase ESCENA).

Es la madre quien primero ocupa la posición del gran Otro para el niño, porque es ella quien recibe el llanto y los gritos primitivos de la criatura, y retroactivamente los sanciona como un mensaje particular (véase PUNTUACIÓN). El complejo de castración se constituye cuando el niño descubre que este Otro no es completo, que en el Otro hay una FALTA. En otras palabras, en el tesoro de los significantes constituidos por el Otro siempre falta un significante. El mítico Otro completo (que se escribe A en el álgebra lacaniana) no existe. En 1957 Lacan presenta gráficamente a este Otro incompleto tachando con una BARRA el símbolo A, para producir Ⱥ; por lo tanto, otro nombre del Otro incompleto, castrado, es el "Otro barrado".

El Otro es también "el Otro sexo" (S20, 40). El Otro sexo es siempre la MUJER, para sujetos masculinos y femeninos por igual: "El hombre aquí actúa como el rodeo por el cual la mujer se convierte en este Otro para sí misma cuando es este Otro para él" (Ec, 732).

PAD

E
pron
del
tícul
port
que
nes
func
naci
tern
pad
caus
lógi
dre
de

pad
tend
de
mad
tica
bra
terc
ima
te
gre
pad
el
rep
ide
Ed
ord
im
tru

sin
tan
La
co
ob
de

P

PADRE (*PÈRE, FATHER*)

En su obra, Lacan comenzó desde muy pronto a atribuir una gran importancia al papel del padre en la estructura psíquica. En su artículo de 1938 sobre la familia, atribuye la importancia del COMPLEJO DE EDIPO al hecho de que combina en la figura del padre dos funciones casi conflictivas: la función protectora y la función prohibitiva. También señala la declinación social contemporánea de la imago paterna (claramente visible en las imágenes de padres ausentes y padres humillados) como causa de las actuales peculiaridades psicopatológicas (Lacan, 1938, 73). En adelante, el padre siguió siendo un tema constante de la obra de Lacan.

El énfasis de Lacan en la importancia del padre puede verse como una reacción contra la tendencia del psicoanálisis kleiniano y la teoría de las relaciones objetales a ubicar la relación madre-niño en el núcleo de la teoría psicoanalítica. En oposición a esta tendencia, Lacan subraya continuamente el papel del padre como tercer término que, al mediar la RELACIÓN DUAL imaginaria entre la MADRE y el niño, salva a este último de la psicosis y le hace posible el ingreso en la existencia social. De modo que el padre es algo más que un mero rival con el cual el sujeto compite por el amor de la madre; es el representante del orden social como tal, y sólo identificándose con el padre en el complejo de Edipo puede el sujeto lograr el ingreso en ese orden. La ausencia del padre es por lo tanto un importante factor en la etiología de todas las estructuras psicopatológicas.

Pero el concepto de "padre" no es simple, sino complejo, y exige establecer qué es exactamente lo que se entiende por el término. Dice Lacan que la pregunta de "¿Qué es un padre?" constituye el tema central que recorre toda la obra de Freud (S4, 204-5). Para responder, desde 1953 en adelante, Lacan subraya la importancia de distinguir el padre simbólico, el padre imaginario y el padre real.

El padre simbólico

El padre simbólico no es un ser real sino una posición, una función, y por lo tanto sinónimo de la "función paterna". Esta función no es otra que la de imponer la LEY y regular el deseo en el complejo de Edipo, intervenir en la relación dual imaginaria entre la madre y el niño, para introducir una necesaria "distancia simbólica" entre ellos (S4, 161). "La verdadera función del padre... es fundamentalmente unir (y no poner en oposición) un deseo y la Ley" (E, 321). Aunque el padre simbólico no es un verdadero sujeto sino una posición en el orden simbólico, es posible que un sujeto ocupe esa posición, en razón de realizar la función paterna. Nadie puede ocupar esta posición por completo (S4, 205, 210, 219). Sin embargo, el padre simbólico no interviene por lo general en virtud de que alguien encarne la función, sino de un modo velado, por ejemplo al ser mediado por el discurso de la madre (véase S4, 276).

El padre simbólico es el elemento fundamental de la estructura del orden simbólico; lo que distingue el orden simbólico de la cultura respecto del orden imaginario de la naturaleza es la inscripción de un linaje masculino. Al estructurar la descendencia en una serie de generaciones, la patrilinealidad introduce un orden "cuya estructura es diferente del orden natural" (S3, 320). El padre simbólico es también el padre muerto, el padre de la horda primordial que ha sido asesinado por sus hijos (véase Freud, 1912-13). El padre simbólico es también designado como NOMBRE-DEL-PADRE (S1, 259).

La presencia de un falo imaginario como tercer término en el triángulo imaginario preedípico indica que el padre simbólico funciona ya en la etapa preedípica; detrás de la madre simbólica está siempre el padre simbólico. Pero

el psicótico no llega ni a esto; por cierto, es la ausencia del padre simbólico lo que caracteriza la esencia de la estructura psicótica (véase FORCLUSIÓN).

El padre imaginario

El padre imaginario es una imago, un compuesto de todos los constructos imaginarios que el sujeto erige en el fantasma en torno a la figura del padre. Esta construcción imaginaria a menudo tiene poca relación con el padre tal como es en la realidad (S4, 220). El padre imaginario puede construirse como un padre ideal (S1, 156; E, 321), o lo opuesto, como "el padre que ha jodido al chico" (S7, 308). En la primera forma, el padre imaginario es el prototipo de las figuras divinas de las religiones, un protector omnipotente. En el otro papel, el padre imaginario es el padre terrorífico de la horda primordial que impone el tabú del incesto a sus hijos (véase Freud, 1912-13), y el agente de la PRIVACIÓN, el padre al que la hija culpa por haberla privado del falo simbólico, o su equivalente, un niño (S4, 98; véase la figura 7, y S7, 307). Pero con las dos apariencias, sea como padre ideal o como cruel agente de la privación, el padre ideal es considerado omnipotente (S4, 275-6). La psicosis y la perversión involucran, de diferente modo, una reducción del padre simbólico al padre imaginario.

El padre real

Si bien Lacan es totalmente claro al definir lo que entiende por padre imaginario y padre simbólico, sus observaciones sobre el padre real son totalmente oscuras (véase, por ejemplo, S4, 220). Su única formulación inequívoca es que el padre real es el agente de la castración, el que realiza la operación de la castración simbólica (S17, 149; véase la figura 7 y S7, 307). Aparte de esto, Lacan proporciona pocas claves sobre lo que entiende por "padre real". En 1960 lo describe como aquel que "efectivamente ocupa" a la madre, el "Gran Jodedor" (S7, 307), e incluso llega a decir, en 1970, que el padre real es el espermatozoide, aunque inmediatamente modera este enunciado con la observación de que nadie se ha pensado nunca a sí mismo como hijo de un espermatozoide (S17, 148). Sobre la base de estos comentarios, parece posible decir que el padre real es el padre biológico del sujeto. Sin embargo, puesto que siempre hay algún grado de incertidumbre en cuanto a quién es realmente el padre biológico ("'*pater semper incertus est*', mientras que la madre es '*certissima*'"; Freud, 1909c, SE IX, 239), sería más preciso decir que el padre real es el hombre *del que se dice que es* el padre biológico del sujeto. El padre real es entonces un efecto del lenguaje, y con este sentido debe entenderse aquí el adjetivo "real": lo real del lenguaje, y no lo real de la biología (S17, 147-8).

El padre real desempeña un papel crucial en el complejo de Edipo; es él quien interviene en el tercer "tiempo" como el que castra al niño (véase COMPLEJO DE CASTRACIÓN). Esta intervención salva al niño de la angustia precedente; sin ella, el niño necesita un objeto fóbico como sustituto simbólico del padre real ausente. La intervención del padre real como agente de la castración no equivale sencillamente a su presencia física en la familia. Como surge del caso de Juanito (Freud, 1909b), el padre real puede estar físicamente presente y sin embargo no intervenir como agente de la castración (S4, 212-221). A la inversa, la intervención del padre real puede ser experimentada por el niño aunque aquél esté físicamente ausente.

PALABRA (*PAROLE, SPEECH*)

El término francés *parole* le presenta considerables dificultades al traductor inglés, porque en su idioma no tiene equivalencia. En algunos contextos corresponde al término inglés "*speech*", y en otros queda mejor traducido por "*word*".

"Palabra" se convierte en uno de los más importantes términos de la obra de Lacan desde principios de la década de 1950. En su célebre "Discurso de Roma", Lacan denuncia el modo en que la teoría psicoanalítica contemporánea ha desatendido el papel de la palabra en el psicoanálisis, y aboga por un foco renovado en la palabra y el LENGUAJE (Lacan, 1953a).

El empleo por Lacan del término "palabra" debe poco a Saussure (cuya oposición entre "palabra" y "lengua" aparece reemplazada en la obra de Lacan por el par "palabra/lenguaje"), y está mucho más determinado por referencias a la antropología, la teología y la metafísica.

Antropología

El concepto lacaniano de la palabra como un "intercambio simbólico" que "vincula a los

seres humanos entre sí" (S1, 142) ha sido claramente influido por la obra de Mauss y Lévi-Strauss, especialmente por el análisis de estos autores sobre el intercambio de regalos. Vemos entonces que las interpretaciones de Freud son descritas como "un presente simbólico de palabra, grávido de un pacto secreto" (E, 79). El concepto de la palabra como pacto que asigna roles tanto al emisor como al receptor es formulado en la elaboración lacaniana de la PALABRA FUNDANTE.

Teología

En la obra de Lacan, la palabra adquiere también connotaciones religiosas y teológicas, en términos derivados de las religiones orientales (E, 106-107) y asimismo de la tradición judeocristiana (E, 106). En 1954 Lacan examina la palabra con referencia a *De locutionis significatione*, de San Agustín (S1, 247-60). Lo mismo que las pronunciadas por Dios en el Génesis, la palabra es una "invocación simbólica" que crea, *ex nihilo*, "un nuevo orden del ser en las relaciones entre los hombres" (S1, 239).

Metafísica

Lacan se basa en la distinción de Heidegger entre *Rede* (discurso) y *Gerede* (habladuría) para elaborar su propia distinción entre la "palabra plena" (*parole pleine*) y la "palabra vacía" (*parole vide*) (véase E, 40 y sigs.). Lacan traza por primera vez esta distinción en 1953, y aunque ella deja de desempeñar un papel importante en su obra después de 1955, nunca desaparece por completo. La palabra plena articula la dimensión simbólica del lenguaje, mientras que la palabra vacía articula su dimensión imaginaria, la palabra del yo al semejante. "La palabra plena es una palabra llena de sentido. La palabra vacía es una palabra que sólo tiene significación" (Lacan, 1976-7; *Ornicar?*, n. 17/18, 11).

La palabra plena es también denominada "palabra verdadera", puesto que está más cerca de la verdad enigmática del deseo del sujeto: "La palabra plena es una palabra que apunta a, que forma, la verdad tal como queda establecida en el reconocimiento de una persona por otra. La palabra plena es una palabra que hace acto" (S1, 107). "La palabra plena, en efecto, es definida por su identidad con aquello sobre lo que se habla" (Ec, 381).

En la palabra vacía, por otro lado, el sujeto está alienado de su deseo; en la palabra vacía "el sujeto parece hablar en vano sobre alguien que [...] nunca puede volverse uno con la asunción de su deseo" (E, 45).

Una de las tareas del analista que escucha al analizante consiste en discernir los momentos en que surge la palabra plena. La palabra plena y la palabra vacía son los puntos extremos de un *continuum*, y "entre estos dos extremos se despliega toda una gama de modos de realización de la palabra" (S1, 50). La meta del tratamiento psicoanalítico es articular la palabra plena, y éste es un trabajo duro; puede ser que articular la palabra plena resulte muy penoso (E, 253).

La palabra vacía no equivale a la mentira; por el contrario, la mentira suele revelar la VERDAD sobre el deseo de modo mucho más completo que muchos enunciados sinceros (véase S11, 139-40). Nunca es posible expresar en la palabra *toda* la verdad del propio deseo, debido a una fundamental "incompatibilidad entre el deseo y la palabra" (E, 275); "yo siempre digo la verdad; no toda la verdad, porque no somos capaces de decirla. Decirla toda es materialmente imposible" (Lacan, 1973a, 9). De modo que la palabra plena no es la articulación en palabras de toda la verdad sobre el deseo del sujeto, sino la palabra que articula esta verdad tan plenamente como es posible en un momento particular.

La palabra es el único modo de acceso a la verdad sobre el deseo; "sólo la palabra es la clave de esa verdad" (E, 172). Además, la teoría psicoanalítica sostiene que sólo un tipo particular de palabra conduce a esta verdad: una palabra sin control consciente, conocida como asociación libre.

PALABRA FUNDANTE (*PAROLE FONDANT, FOUNDING SPEECH*)

La expresión "palabra fundante" surge en la obra de Lacan en la época de su creciente interés por el LENGUAJE, a principios de la década de 1950 (véase Lacan, 1953a). El punto sobre el que Lacan llama la atención al emplear esta frase es el modo en que la PALABRA puede transformar radicalmente tanto a quien habla como a quien la recibe en el acto de la emisión. Los dos ejemplos favoritos de Lacan al respecto son las oraciones "Tú eres mi amo/maestro (*maître*)" y "Tú eres mi mujer", que sirven para posicionar al hablante como "discípulo" y "es-

poso", respectivamente. En otros términos, el aspecto crucial de la palabra fundante es que no sólo transforma al otro sino que también transforma al sujeto (véase E, 85). "La palabra fundante, que envuelve al sujeto, es todo lo que lo ha constituido, sus padres, sus vecinos, la estructura total de su comunidad, y no sólo lo ha constituido como símbolo, sino que lo ha constituido en su ser" (S2, 20). Lacan se refiere a la misma función de la palabra como "palabra electiva" en el seminario de 1955-6, y como "palabra votiva" en el seminario de 1956-7.

Lacan juega con la homofonía, entre *tu es ma mère* ("tú eres mi madre") y *tuer ma mère* ("matar a mi madre") para ilustrar el modo en que la palabra fundante dirigida al otro puede revelar un deseo asesino (E, 269).

PARANOIA (*PARANOÏA, PARANOIA*)

La paranoia es una forma de PSICOSIS caracterizada principalmente por DELIRIOS. La experiencia de Freud con el tratamiento de paranoicos era limitada, y su trabajo más extenso sobre el tema no fue el registro del curso de un tratamiento sino el análisis de las memorias escritas de un paranoico (un juez llamado Daniel Paul Schreber) (Freud, 1911c). Es en esta obra donde Freud presenta su teoría de que la paranoia es una defensa contra la homosexualidad, sosteniendo que las diferentes formas de delirio paranoico se basan en distintos modos de negar la oración "Yo (un hombre) lo amo a él".

El interés de Lacan por la paranoia es anterior a su interés por el psicoanálisis; fue el tema de su primer trabajo importante, su tesis de doctorado (Lacan, 1932). En ese texto Lacan discute el caso de una mujer paranoica a quien denomina "Aimée", y a la que diagnostica como sufriendo una "paranoia de autocastigo" (*paranoïa d'autopunition*), una nueva categoría clínica que él mismo proponía. Volvió al tema de la paranoia en su seminario de 1955-6, dedicado a un sostenido comentario sobre el caso Schreber. Lacan considera que la teoría de Freud sobre las raíces homosexuales de la paranoia es inadecuada, y en lugar de ella propone su propia teoría de la FORCLUSIÓN como mecanismo específico de la psicosis.

Lo mismo que todas las estructuras clínicas, la paranoia revela ciertos rasgos de la psique de un modo particularmente vívido. El yo tiene una estructura paranoica (E, 20), porque es la sede de una alienación paranoica (E, 5). El conocimiento es en sí mismo paranoico (E, 2, 3, 17). El proceso de la cura psicoanalítica induce una paranoia controlada en el sujeto humano (E, 15).

PASAJE AL ACTO (*PASSAGE À L'ACTE, PASSAGE TO THE ACT*)

La frase "pasaje al acto" proviene de la psiquiatría clínica francesa, que la utiliza para designar los actos impulsivos de naturaleza violenta o criminal que a veces indican el inicio de un episodio psicótico agudo. Como la frase misma lo indica, se supone que estos actos marcan el punto en que el sujeto pasa de una idea o intención violentas al acto correspondiente (véase Laplanche y Pontalis, 1967, 5). Puesto que estos actos se atribuyen a la acción de la psicosis, la ley francesa absuelve de responsabilidad civil a quienes los cometen (Chemama, 1993, 4).

A medida que las ideas psicoanalíticas se difundían en Francia en la primera mitad del siglo XX, se volvió común que los analistas franceses emplearan la expresión "pasaje al acto" para traducir el término *Agieren* utilizado por Freud: es decir, como sinónimo de ACTING OUT. Sin embargo, en su seminario de 1962-3 Lacan establece una distinción entre estas expresiones. Si bien ambas son últimos recursos contra la angustia, el sujeto que realiza un *acting out* todavía permanece en la ESCENA, mientras que el pasaje al acto supone una salida total de la escena. El *acting out* es un mensaje simbólico dirigido al gran Otro, mientras que un pasaje al acto es una huida respecto del Otro, hacia la dimensión de lo real. El pasaje al acto es una salida de la red simbólica, una disolución del lazo social. Aunque según Lacan el pasaje al acto no necesariamente implica una psicosis subyacente, entraña de todos modos una disolución del sujeto; por un momento, el sujeto se convierte en puro objeto.

Para ilustrar lo que quiere decir, Lacan se remite al caso de la joven homosexual tratada por Freud (Freud, 1920a). Freud dice que la joven caminaba por la calle con la mujer que amaba cuando la descubrió el padre, que le dirigió una mirada colérica. Inmediatamente después, ella corrió a arrojarse al foso de una línea tranviaria. Dice Lacan que este intento de suicidio fue un pasaje al acto; no un mensaje dirigido a nadie, puesto que la simbolización se había vuelto imposible para la joven. Confrontada

con el deseo del padre, ella se sintió consumida por una angustia incontrolable, y reaccionó de modo impulsivo identificándose con el objeto. Entonces cayó (en alemán, *niederkommt*) como el objeto *a*, el resto de significación (Lacan, 1962-3, seminario del 16 de enero de 1963).

PASE (*PASSE, PASS*)

En 1967, tres años después de haber fundado su ESCUELA de psicoanálisis (la École Freudienne de Paris, o EFP), Lacan instituyó un nuevo tipo de procedimiento (Lacan, 1967). Este procedimiento se denominaba "pase", y consistía esencialmente en un marco institucional destinado a permitir que las personas dieran testimonio del fin de su análisis. La principal idea que estaba detrás era la concepción lacaniana de que el FIN DE ANÁLISIS no es una experiencia casi mística, inefable, sino que, de acuerdo con el principio básico del psicoanálisis, tiene que articularse en el lenguaje.

El procedimiento era el siguiente: la persona que aspiraba al pase (*le passant*, el pasante), hablaba a dos testigos (*les passeurs*, los pasadores), que debían estar en análisis en ese momento, sobre su propio análisis y su conclusión; esos dos testigos a continuación, y por separado, reiteraban esta descripción ante un jurado de siete personas (algunas de las cuales ya habían realizado con éxito su propio pase). El jurado decidía, sobre la base de los dos relatos, si debía otorgarle el pase al candidato. No había criterios preestablecidos que guiaran al jurado, puesto que el pase se basaba en el principio de que cada análisis es único. Si el candidato tenía éxito, se le acordaba el título de A.E. (*Analyste de l'École*). A los candidatos que fracasaban no se les impedía volver a intentar el pase si deseaban hacerlo.

El pase pretendía ser el medio para obtener el reconocimiento de la Escuela al final del análisis personal. No era un procedimiento obligatorio; que un analista decidiera intentarlo o no dependía por completo de él mismo. No era un título para ejercer el análisis, puesto que "la autorización de un analista sólo puede venir de él mismo" (Lacan, 1967, 14) (véase FORMACIÓN DE LOS ANALISTAS y ANÁLISIS DIDÁCTICO). Tampoco significaba el reconocimiento por la Escuela del estatuto de analista del miembro; este reconocimiento se otorgaba por otro medio, totalmente independiente, y correspondía al título de A.M.E. (*Analyste Membre de l'École*). Sólo implicaba el reconocimiento de que el análisis personal había llegado a su conclusión lógica, y de que esa persona podía extraer de esa experiencia un saber articulado. De modo que el pase no tenía que ver con una función clínica sino con una función docente; se suponía que daba testimonio de la capacidad del pasante para teorizar su propia experiencia de la cura, y por lo tanto para contribuir al saber psicoanalítico.

Jacques-Alain Miller comenta que es importante distinguir entre 1) el pase como procedimiento institucional (según la descripción que acabamos de dar) y 2) el pase como la experiencia personal del fin del propio análisis, el pasaje de analizante a analista, que podía ser atestiguado por "el pase" en el primer sentido del término (Miller, 1977).

En la década de 1970, la institución del pase se convirtió en foco de una intensa controversia dentro de la EFP. Mientras que algunos respaldaban las ideas de Lacan en cuanto a que el pase realizaba importantes aportes al saber del fin de análisis, otros lo criticaban que creaba desacuerdos y era impracticable. Estos debates se acaloraron aún más en los años finales de la EFP, antes de que Lacan disolviera su Escuela en 1980 (véase Roudinesco, 1986). Entre las diversas organizaciones lacanianas que existen actualmente, algunas han abandonado la propuesta de Lacan, mientras que muchas otras conservan la institución del pase como una parte central de su estructura.

PERVERSIÓN (*PERVERSION, PERVERSION*)

Según la definición de Freud, era perversión toda forma de conducta sexual que se desviaba de la norma de cópula genital heterosexual (Freud, 1905d). Sin embargo, esta definición es problematizada por las propias ideas de Freud sobre la perversión polimorfa de toda la sexualidad humana, que se caracteriza por la ausencia de un orden natural dado de antemano.

Lacan supera esta *impasse* de la teoría freudiana al definir la perversión, no como una forma de conducta, sino como una ESTRUCTURA clínica.

> ¿Qué es la perversión? No es simplemente una aberración en relación con criterios sociales, una anomalía contraria a las buenas costumbres, aunque

> este registro no esté ausente, ni es algo atípico según criterios naturales, es decir que menosprecie en mayor o menor medida la finalidad reproductiva de la unión sexual. Es otra cosa en su estructura misma.
> (S1, 221)

La distinción entre actos perversos y estructura perversa implica que, si bien hay ciertos actos sexuales estrechamente asociados con estructuras perversas, es también posible que tales actos sean realizados por sujetos no-perversos, e igualmente posibles que un sujeto perverso nunca realice tales actos en la realidad. También implica una posición universalista; mientras que la desaprobación social y la infracción a las "buenas costumbres" pueden ser lo que determina que un acto en particular sea perverso o no, ésta no es la esencia de la estructura perversa. Una estructura perversa sigue siendo perversa incluso cuando los actos asociados con ella sean socialmente aprobados. Por lo tanto, Lacan considera que la homosexualidad era una perversión incluso cuando se la practicaba en la Antigua Grecia, donde era ampliamente tolerada (S8, 43). (Esto no se debe a que la homosexualidad o cualquier otra forma de sexualidad sea *naturalmente* perversa; por el contrario, la naturaleza perversa de la homosexualidad depende por completo de que infringe los requerimientos normativos del complejo de Edipo [S4, 201]. Lacan critica a Freud por olvidar a veces que la importancia de la heterosexualidad en el mito de Edipo es una cuestión de normas y no de naturaleza [Ec, 223]. La neutralidad del analista le prohíbe tomar partido respecto de esas normas; más bien que defenderlas o atacarlas, el analista trata sólo de exponer su incidencia en la historia del sujeto.)

Lacan caracteriza la estructura perversa de dos modos principales.

El FALO y la RENEGACIÓN

La perversión se distingue de las otras estructuras clínicas por la operación de la renegación. El perverso reniega la castración; percibe que la madre carece de falo, y al mismo tiempo se niega a aceptar la realidad de esa percepción traumática. Esto es más evidente en el FETICHISMO (la "perversión de las perversiones"; S4, 194), en el que el fetiche es un sustituto simbólico del falo faltante en la madre. Sin embargo, esta relación problemática con el falo no es exclusiva del fetichismo, sino que se extiende a todas las perversiones (S4, 192-3). "Todo el problema de las perversiones consiste en concebir de qué modo el niño, en su relación con la madre [...] se identifica con el objeto imaginario del deseo [de ella; es decir, el falo]" (E, 197-8). A esto se debe que el triángulo imaginario preedípico desempeñe un papel tan importante en la estructura perversa. En las perversiones, el falo sólo puede funcionar velado (véase el examen por Lacan del papel del velo en el fetichismo, el transvestismo, la homosexualidad y el exhibicionismo; S4, 159-63).

La PULSIÓN

La perversión es también un modo particular que tiene el sujeto de situarse en relación con la pulsión. En la perversión, el sujeto se sitúa como objeto de la pulsión, como el medio para el goce del otro (S11, 185). Esto implica invertir la estructura del FANTASMA, razón por la cual la fórmula de la perversión aparece como $a \lozenge \$$ en el primer esquema de "Kant con Sade" (Ec, 774), o sea, como el matema del fantasma invertido. El perverso asume la posición del objeto-instrumento de una voluntad-de-goce que no es suya propia sino del gran Otro. El perverso no realiza su actividad para su propio placer, sino para el goce del gran Otro. Encuentra goce precisamente en esta instrumentación, en trabajar para el goce del Otro; "el sujeto se hace aquí el instrumento del goce del Otro" (Ee, 320). Por ejemplo, en la escopofilia (también llamada escoptofilia), que comprende el exhibicionismo y el voyeurismo, el perverso se ubica como el objeto de la pulsión escópica. En el SADISMO/MASOQUISMO el sujeto se sitúa como objeto de la pulsión invocatoria (S11, 182-5). El perverso es la persona en quien la estructura de la pulsión se revela con mayor claridad, y también la persona que lleva al límite el intento de ir más allá del principio de placer, "va tan lejos como puede en la senda del goce" (E, 323).

A la observación de Freud en cuanto a que "las neurosis son el negativo de las perversiones" se le ha atribuido a veces el sentido de que la perversión es sólo la expresión directa de un instinto natural que en la NEUROSIS está reprimido (Freud, 1905d, SE VII, 165). Pero Lacan rechaza por completo esta interpretación (S4, 113, 250). En primer lugar, la pulsión no debe concebirse como un instinto natural que pueda descargarse de un modo directo; no existe el grado cero de satisfacción. En segundo término, como surge con claridad de las observaciones anteriores, la relación del perverso con la

pulsión es tan compleja y elaborada como la del neurótico. Desde el punto de vista del desarrollo genético, la perversión está en el mismo nivel que la neurosis; ambas han alcanzado el tercer "tiempo" del complejo de Edipo (S4, 251). Por lo tanto, la perversión "presenta tanta riqueza dimensional como [una neurosis], la misma abundancia, los mismos ritmos, las mismas etapas" (S4, 113). Esto significa que la observación de Freud debe recibir una interpretación distinta: la perversión está estructurada de un modo inverso al de la neurosis, pero está igualmente estructurada (S4, 251).

Mientras que la neurosis se caracteriza por una pregunta, la característica de la perversión es la falta de pregunta; el perverso no duda de que sus actos sirven al goce del Otro. Por ello es extremadamente raro que un sujeto perverso pida análisis, y en los pocos casos en que lo hace, no se debe a que trate de cambiar su modo de goce. Esto quizás explica por qué muchos psicólogos han dicho que la cura psicoanalítica no es adecuada para los sujetos perversos, una línea de pensamiento compartida incluso por algunos analistas lacanianos, que comparan la certidumbre del perverso con la del psicótico, y sostienen que el perverso no puede asumir la posición de "alguien que no sabe" ante un "SUJETO SUPUESTO SABER" (Clavreul, 1977). Pero la mayoría de los analistas lacanianos no son de esta opinión, puesto que contradice totalmente la del propio Lacan. En el seminario de 1956-7, por ejemplo, dice Lacan que el sueño de la joven homosexual tratada por Freud fue una clara manifestación de transferencia en un sujeto perverso (S4, 106-7; véase Freud, 1920a). Asimismo, en el seminario de 1960-1 el principal ejemplo de transferencia que Lacan presenta es el de Alcibíades, a quien claramente considera un perverso (véase E, 323; "Alcibíades no es por cierto un neurótico"). De modo que a juicio de Lacan los sujetos perversos pueden tratarse en el mismo nivel que los neuróticos, aunque, desde luego, habrá diferentes problemas en la dirección de la cura. Una consecuencia importante es que la cura de un sujeto perverso no establece como su objetivo la eliminación de la conducta perversa.

PRINCIPIO DE PLACER (*PRINCIPE DE PLAISIR, PLEASURE PRINCIPLE*)

Aunque Lacan utiliza la palabra "placer" por sí misma, siempre se refiere al *principio* de placer, y nunca a una sensación.

El principio de placer es uno de los "dos principios del funcionamiento mental" postulados por Freud en sus escritos metapsicológicos (el otro es el PRINCIPIO DE REALIDAD). El principio de placer apunta exclusivamente a evitar el displacer y obtener placer.

En la obra de Lacan encontramos la primera discusión amplia de este principio en el seminario de 1954-5. Allí lo compara con un dispositivo homeostático que intenta mantener la excitación en el nivel funcional más bajo (S2, 79-80). Esto concuerda con la tesis de Freud en cuanto a que el displacer está relacionado con el aumento de las cantidades de excitación, y el placer con su reducción. Lacan opone el principio de placer (que bautiza como "tendencia restitutiva") a la pulsión de muerte (la "tendencia repetitiva"), de acuerdo con la idea freudiana de que la pulsión de muerte está "más allá del principio de placer" (S2, 79-80).

En 1960 Lacan desarrolla lo que pronto se convierte en un concepto importante de su obra: la idea de una oposición entre el placer y el GOCE. El goce es entonces definido como una cantidad excesiva de excitación, que el principio de placer intenta impedir. El principio de placer es visto como una ley simbólica, un mandamiento que puede formularse como "Goza lo menos posible" (por esto Freud lo denominó originalmente "principio de *displacer*"; véase Freud, 1900a, SE, V, 574). El placer es la salvaguarda del estado de homeostasis y constancia que el goce amenaza continuamente con destruir y traumatizar.

> La función del principio de placer, en efecto, es conducir al sujeto de significante a significante, generando tantos significantes como se necesiten para mantener lo más baja posible la tensión que regula el funcionamiento total del aparato psíquico.
>
> (S7, 119)

En otras palabras, el principio de placer es la prohibición del incesto, "lo que regula la distancia entre el sujeto y *das Ding*" (S7, 69; véase COSA). Cuando el sujeto transgrede esta prohibición, se acerca a la Cosa, y entonces sufre. Puesto que son las pulsiones las que le permiten al sujeto transgredir el principio de placer, se sigue que toda pulsión es una PULSIÓN DE MUERTE.

El principio de placer está relacionado con la prohibición, la ley y la regulación, de modo que se encuentra claramente del lado de lo simbólico, mientras que el goce está del lado de lo real. El principio de placer no es entonces "nin-

guna otra cosa que el dominio del significante" (S7, 134). Esto arroja a Lacan a una paradoja, puesto que lo simbólico es también el reino de la compulsión de REPETICIÓN, que, en los términos de Freud, es precisamente lo que va *más allá* del principio de placer. Por cierto, en algunas descripciones lacanianas el principio de placer parece casi idéntico a la compulsión de repetición: "La función del principio de placer es hacer que el hombre busque siempre lo que tiene que encontrar de nuevo, pero que nunca obtendrá" (S7, 68).

PRINCIPIO DE REALIDAD (*PRINCIPE DE RÉALITÉ, REALITY PRINCIPLE*)

Según Freud, la psique está al comienzo totalmente regulada por el PRINCIPIO DE PLACER, que busca experimentar satisfacción mediante la investidura alucinatoria del recuerdo de una satisfacción anterior. Pero el sujeto descubre pronto que las alucinaciones no alivian sus necesidades, y se ve entonces obligado a "dar forma a una concepción de las circunstancias reales del mundo externo" (Freud, 1911b, SE XII, 219). De tal modo se introduce un nuevo "principio del funcionamiento mental", el "principio de realidad", que modifica el principio de placer y fuerza al sujeto a tomar rutas indirectas a la satisfacción. No obstante, como la meta final del principio de realidad sigue siendo la satisfacción de las pulsiones, puede decirse que "el reemplazo del principio de placer por el principio de realidad no implica deponer el principio de placer, sino salvaguardarlo" (Freud, 1911b, SE XII, 223).

Desde muy pronto, Lacan se opuso a lo que él denomina "una concepción ingenua del principio de realidad" (1951b, 11). Es decir que rechaza toda descripción del desarrollo humano basada en una idea inequívoca de la "realidad" como algo dado objetivamente y evidente de por sí. Lacan subraya la posición de Freud en cuanto a que el principio de realidad está en última instancia al servicio del principio de placer: "El principio de realidad es un principio de placer de acción diferida" (S2, 60). De modo que Lacan cuestiona la idea de que el sujeto tiene acceso a medios infalibles para distinguir la realidad del FANTASMA. La "realidad no está allí como para que nos demos de cabeza contra las sendas falsas por las que nos lleva el funcionamiento del principio de placer. En verdad, hacemos la realidad a partir del placer" (S7, 225).

PRIVACIÓN (*PRIVATION, PRIVATION*)

En su seminario de 1956-7, Lacan distingue tres tipos de "falta de objeto": la privación, la frustración y la castración (véase FALTA). Cada uno de estos tipos de falta está ubicado en un orden diferente, es generado por un distinto tipo de agente, y supone un tipo diferente de objeto. La privación se define como la falta en lo real de un objeto simbólico (el falo simbólico). El agente que genera esta falta es el padre imaginario.

La privación constituye el intento de Lacan por teorizar con más rigor el concepto freudiano de castración femenina y envidia del pene. Según Freud, cuando los niños comprenden que algunas personas (las mujeres) no tienen pene, se produce un momento traumático con efectos distintos en el varón y la niña (véase COMPLEJO DE CASTRACIÓN). Mientras que el niño desarrolla miedo a que le corten el pene, la niña envidia al varón la posesión del miembro, que ella ve como un órgano sumamente deseable. La niña culpa entonces a la madre por haberla privado de él, y reorienta sus afectos hacia el padre, con la esperanza de que él le proporcionará un niño como sustituto simbólico del pene que le falta (Freud, 1924d).

De modo que la privación se refiere a la falta de pene en la mujer, que es sin duda una falta en lo real. Sin embargo, por definición, "lo real es pleno"; en lo real en sí nunca hay falta, y por lo tanto "la idea de privación [...] implica la simbolización del objeto en lo real" (S4, 218). En otras palabras, cuando el niño percibe el pene (un órgano real) como *ausente*, esto se debe a que tiene la noción de que el pene tendría que estar allí de algún modo, lo que supone introducir lo simbólico en lo real. Entonces, lo que falta no es el órgano real, pues, biológicamente hablando, la vagina no está imcompleta por carecer de pene; lo que falta es un objeto simbólico, el falo simbólico. Su naturaleza simbólica es confirmada por el hecho de que puede ser reemplazado por un niño en el inconsciente de la mujercita; como dice Freud, al mitigar su envidia del pene con el deseo de un hijo, la niña "se desliza, podríamos decir que a lo largo de las líneas de una ecuación simbólica, desde el pene hasta un bebé" (Freud, 1924b, SE XIX, 178-9).

Freud dice que la niñita culpa a la madre de haberla privado del pene. Pero Lacan sostiene que se considera agente de la privación al padre imaginario. Estas dos descripciones no son ne-

cesariamente incompatibles. Aunque al principio la niña esté resentida con la madre por haberla privado del pene, y se vuelva hacia el padre con la esperanza de que él le proporcione un sustituto simbólico, más tarde dirige su resentimiento hacia el padre, cuando éste no le proporciona el niño deseado.

Según Freud, la envidia del pene subsiste en la adultez, manifiestándose tanto en el deseo de gozar del pene en la cópula, como en el deseo de tener un hijo (puesto que el padre no se lo ha proporcionado, la mujer se vuelve hacia otro hombre). Lacan sostiene que incluso cuando la mujer tiene un hijo, esto no conjura el final de su sensación de privación. El deseo del falo sigue insatisfecho, por más hijos que tenga. La insatisfacción básica de la madre (S4, 194) es percibida por el niño desde muy pronto; el niño comprende que ella tiene un deseo que apunta a algo que está más allá de la relación entre ellos: el falo imaginario. Él trata entonces de satisfacer el deseo de ella identificándose con el falo imaginario. De este modo, la privación de la madre es responsable de introducir por vez primera la dialéctica del deseo en la vida del niño.

PROGRESO (*PROGRÈS, PROGRESS*)

Dice Lacan que la idea de progreso, lo mismo que otros conceptos humanistas, es ajena a su enseñanza: "No existe la más leve idea de progreso en nada de lo que yo articulo, en el sentido de que este término implicaría una solución feliz" (S17, 122). En este aspecto, Lacan es un pensador básicamente pesimista, y encuentra respaldo para ese pesimismo en las obras más sombrías de Freud, como *El malestar en la cultura* (Freud, 1930a). Esos textos le permiten a Lacan sostener que "Freud no era en modo alguno un progresista" (S7, 183).

Lacan rechaza la idea del progreso porque ésta se basa en una concepción lineal unidireccional del TIEMPO, y también porque implica la posibilidad de síntesis (véase DIALÉCTICA). Junto con la idea del progreso, Lacan rechaza otras concepciones relacionadas con ella, como la de una secuencia unilineal de fases de DESARROLLO psicosexual.

Pero en cierto sentido Lacan sí habla del progreso: el progreso en la CURA psicoanalítica. En cuanto la cura es un proceso que tiene un principio y un fin, cuando está en movimiento y no queda "atascada" podemos hablar de progreso. La cura progresa en tanto surgen nuevos materiales. Por cierto, la cura puede describirse como "un progreso hacia la verdad" (E, 253).

PROYECCIÓN (*PROJECTION, PROJECTION*)

La proyección es un mecanismo de defensa en el cual un sentimiento/pensamiento/deseo interno se desplaza y ubica fuera del sujeto, en otro sujeto. Por ejemplo, una persona que ha sido o se siente infiel a su pareja puede defenderse de los sentimientos de culpa acusando de infidelidad al compañero o compañera.

Mientras que Freud y muchos otros psicoanalistas emplean el término "proyección" para describir un mecanismo que (en distintos grados) está presente tanto en la psicosis como en la neurosis, para Lacan la "proyección" es un mecanismo puramente neurótico, y la distingue con toda claridad del fenómeno aparentemente análogo que se produce en la psicosis, y que él denomina FORCLUSIÓN. La proyección arraiga en la relación dual imaginaria entre el yo y el semejante (S3, 145), mientras que la forclusión va más allá de lo imaginario y supone un significante que no es incorporado en lo simbólico.

Lacan también rechaza la idea de que la INTROYECCIÓN es lo inverso de la proyección; sostiene que estos dos procesos están ubicados en niveles totalmente distintos. Mientras que la proyección es un mecanismo imaginario, la introyección es un proceso simbólico (Ec, 655).

PSICOANÁLISIS (*PSYCHANALYSE, PSYCHOANALYSIS*)

El psicoanálisis es la teoría y la práctica iniciadas por Sigmund Freud (1856-1939), basadas en el descubrimiento del inconsciente. Freud distingue entre el psicoanálisis como 1) un método de investigación de los procesos mentales inconscientes, 2) un método para tratar los trastornos neuróticos y 3) un conjunto de teorías sobre los procesos mentales reveladas por el método psicoanalítico de investigación y tratamiento (Freud, 1923a, SE XVIII, 235). De modo que la palabra "psicoanálisis" es en sí misma ambigua, puesto que puede referirse al psicoanálisis como práctica, al psicoanálisis como teoría, o a uno y otro. En este diccionario, cuando resulta necesario evitar dicha ambigüedad empleamos la expresión "cura" o "cura psicoanalítica" para designar el psicoanálisis como práctica, y la frase

"teoría psicoanalítica" para referirnos al psicoanálisis como un cuerpo teórico.

Lacan se formó inicialmente como psiquiatra, y recurrió al psicoanálisis como auxiliar de su investigación en psiquiatría. Esto lo llevó a formarse como psicoanalista en la década de 1930. En adelante, hasta su muerte en 1981, ejerció como analista y se consagró al desarrollo de la teoría psicoanalítica. En ese proceso, Lacan construyó un modo sumamente original de discutir el psicoanálisis, que al mismo tiempo reflejaba y determinaba una manera original de conducir la cura. En tal sentido es posible hablar de una forma específicamente lacaniana de cura. Pero Lacan no admite haber creado una forma distintivamente "lacaniana" de psicoanálisis. Por el contrario, cuando describe su propio enfoque de la disciplina habla sólo de "psicoanálisis", dando por sentado que su propio enfoque es la única forma auténtica de psicoanálisis, la única verdaderamente alineada con el modo de ver del propio Freud. Por consiguiente, a juicio de Lacan, las tres principales escuelas no-lacanianas de teoría psicoanalítica (el PSICOANÁLISIS KLEINIANO, la PSICOLOGÍA DEL YO y la TEORÍA DE LAS RELACIONES OBJETALES) son por igual desviaciones respecto del psicoanálisis auténtico, desviaciones cuyos errores, el retorno a Freud del propio Lacan, está destinado a corregir. (Véase FREUD, RETORNO A.)

Desde el principio mismo, Lacan sostiene que la teoría psicoanalítica es un modo de discurso científico, y no religioso (véase CIENCIA), con un objeto específico. La aplicación de conceptos desarrollados en la teoría psicoanalítica a otros objetos no se puede considerar "psicoanálisis aplicado", porque la teoría psicoanalítica no es un discurso amo general, sino la teoría de una situación específica (Ec, 747). El psicoanálisis es una disciplina autónoma; puede tomar conceptos de muchas otras disciplinas, pero esto no significa que dependa de ninguna de ellas, puesto que reelabora esos conceptos de un modo singular. De modo que no es una rama de la PSICOLOGÍA (S20, 77), ni de la medicina, ni de la FILOSOFÍA (S20, 42) ni la LINGÜÍSTICA (S20, 20) ni es tampoco, por cierto, una forma de psicoterapia (Ec, 324), ya que su meta no es "curar" sino articular la verdad.

PSICOANÁLISIS KLEINIANO (*KLEINIAN PSYCHOANALYSIS*)

Se llama psicoanálisis kleiniano a la escuela de teoría psicoanalítica que ha crecido en torno a la obra pionera de la psicoanalista austríaca Melanie Klein (1882-1960). Nacida en Viena, Klein se estableció en Inglaterra en 1926, y permaneció allí el resto de su vida. El psicoanálisis kleiniano comenzó a emerger como escuela distintiva de teoría psicoanalítica en la década de 1940, en oposición al grupo que se reunió en torno a Anna Freud después de que ésta se instaló en Londres. No obstante, sólo después de la guerra otros psicoanalistas empezaron a ser conocidos como "kleinianos" y a desarrollar un cuerpo sustancial de pensamiento kleiniano. Entre estos analistas se cuentan Hanna Segal, Herbert Rosenfeld, Wilfred Bion y (más tarde) Donald Meltzer.

Junto con las otras dos escuelas de teoría psicoanalítica no-lacaniana (la PSICOLOGÍA DEL YO y la TEORÍA DE LAS RELACIONES OBJETALES), el psicoanálisis kleiniano constituye un punto de referencia principal para Lacan, contra el cual él propone su propia lectura de Freud. Las críticas de Lacan a Klein son por lo tanto importantes para comprender la originalidad de la posición del francés. Si bien aquí no podemos mencionar todas esas críticas, resumimos como sigue algunas de las principales.

1. Lacan critica a Klein por poner demasiado énfasis en la madre y desatender el papel del padre (por ejemplo, Ec, 728-9).

2. Lacan critica a Klein por teorizar el FANTASMA totalmente en el orden imaginario. Este enfoque es erróneo, dice Lacan, puesto que no toma en cuenta la estructura simbólica que apuntala todas las formaciones imaginarias.

3. Lacan disiente de la concepción kleiniana del desarrollo temprano del complejo de Edipo. Para él, todo debate sobre la fecha precisa del complejo de Edipo es fútil, puesto que no se trata primordialmente de una etapa del desarrollo sino de una estructura permanente de la subjetividad. (En la medida en que el complejo de Edipo puede ubicarse en el tiempo, según Lacan no sería tan precoz como lo sostiene Klein. Mientras que Klein parece casi negar la existencia de una fase preedípica, Lacan sostiene que existe.)

4. Estrechamente vinculadas al punto anterior están las diferencias de Lacan respecto de "las incursiones de Melanie Klein en las áreas preverbales del inconsciente" (Lacan, 1951, 11). Para Lacan, no hay ningún área preverbal del inconsciente, puesto que éste *es* una estructura lingüística.

5. Lacan critica el estilo interpretativo de

Klein por ser particularmente brutal. Con referencia al joven paciente ("Dick") del que habla Klein en su artículo sobre la formación de los símbolos (Klein, 1930), Lacan observa que "ella le asesta el simbolismo con total brutalidad" (S1, 68).

Sin embargo, decir que Lacan critica totalmente a Klein sería simplificar en exceso. Los desacuerdos de Lacan con el psicoanálisis kleiniano son por lo menos tan grandes como sus desacuerdos con la psicología del yo y con la teoría de las relaciones objetales, pero sus comentarios sobre Klein no se caracterizan por el mismo tono excluyente que se pone de manifiesto en sus acerbas críticas a los analistas de esas otras escuelas. Sin duda considera que el psicoanálisis kleiniano es superior a la psicología del yo, y elogia el hecho de que Ernest Jones haya tomado partido por Melanie Klein contra Anna Freud (Ec, 721-2). Dice también que Melanie Klein es sin duda más fiel a Freud que Anna Freud en cuanto a la teoría de la transferencia (S8, 369).

En sus escritos anteriores a 1950 hay muchas alusiones a la obra de Klein sobre la relación madre-hijo y las diversas imagos que operan en el fantasma. Después de 1950, Lacan elogia a Klein por la importancia que atribuye a la pulsión de muerte en la teoría psicoanalítica (aunque su propio modo de concebir la pulsión de muerte difiere notablemente del de Klein), y por desarrollar el concepto de OBJETO PARCIAL (aunque, una vez más, las formulaciones lacanianas de este concepto difieren mucho de las de Klein).

PSICOLOGÍA (*PSYCHOLOGIE, PSYCHOLOGY*)

En sus escritos anteriores a 1950, Lacan ve la psicología y el psicoanálisis como disciplinas paralelas que pueden fertilizarse recíprocamente. Aunque es muy crítico de las inadecuaciones conceptuales de la psicología asociacionista, dice Lacan que el psicoanálisis puede ayudar a construir una "psicología auténtica", libre de esos errores, proporcionándole conceptos verdaderamente científicos, como los de IMAGO y COMPLEJO (Lacan, 1936).

Sin embargo, desde 1950 en adelante se advierte una tendencia gradual pero constante a disociar el psicoanálisis de la psicología. Lacan comienza por sostener que la psicología se limita a comprender la psicología animal (etología): "Lo psicológico, si tratamos de aferrarlo con la mayor firmeza posible, es lo etológico, es decir, el todo de la conducta del individuo biológico en relación con su ambiente natural" (S3, 7). Esto no significa que no pueda decir nada sobre los seres humanos, pues los seres humanos son también animales, pero en cambio no puede decir nada sobre lo que es singularmente humano (aunque en algún momento Lacan sostiene que la teoría del yo y del narcisismo "amplían" la investigación etológica moderna; Ec, 472). De modo que la psicología es reducida a leyes generales del comportamiento que se aplican a todos los animales, incluso a los seres humanos. Lacan rechaza "la doctrina de una discontinuidad entre la psicología animal y la psicología humana, que está muy lejos de nuestro pensamiento" (Ec, 484), pero también rechaza vigorosamente la teoría conductista según la cual esas mismas leyes generales del comportamiento bastan para explicar todos los fenómenos psíquicos humanos. Sólo el psicoanálisis, que descubre la base lingüística de la subjetividad humana, es adecuado para explicar los fenómenos psíquicos específicamente humanos.

En la década de 1960 la distancia entre el psicoanálisis y la psicología aparece subrayada adicionalmente en la obra de Lacan. Él sostiene que la psicología es esencialmente un instrumento de "explotación tecnocrática" (Ec, 851; véase Ec, 832), que la dominan las ilusiones de totalidad y síntesis, NATURALEZA e instinto, autonomía y autoconciencia (Ec, 832). El psicoanálisis, por otro lado, subvierte esas ilusiones acariciadas por la psicología, y en este sentido "la enunciación freudiana no tiene nada que ver con la psicología" (S17, 144). Por ejemplo, la más preciada ilusión de la psicología es "la unidad del sujeto" (E, 294), y el psicoanálisis subvierte esta noción al demostrar que el sujeto está irremediablemente escindido o "barrado".

PSICOLOGÍA DEL YO (*PSYCHOLOGIE DU MOI, EGO-PSYCHOLOGY*)

Desde su desarrollo en la década de 1930, la psicología del yo ha sido la escuela dominante del psicoanálisis en la INTERNATIONAL PSYCHOANALYTICAL ASSOCIATION (IPA). Se funda principalmente en el modelo estructural freudiano de la psique, propuesto por primera vez en *El yo y el ello* (1923b). Este modelo comprende tres instancias: el ello, el YO y el superyó. Puesto que el yo desempeña un papel crucial como

mediador entre las demandas conflictivas del ello instintivo, el superyó moralista y la realidad externa, se comenzó a prestar más atención a su desarrollo y estructura. El libro de Anna Freud titulado *El yo y los mecanismos de defensa* (1936) fue una de las primeras obras casi totalmente centradas en el yo, y la tendencia quedó establecida con firmeza en *La psicología del yo y el problema de la adaptación*, de Heinz Hartmann (1939), que es ahora considerado el texto fundamental de la psicología del yo. La psicología del yo fue llevada a Estados Unidos por los analistas austríacos que emigraron a fines de la década de 1930, y desde principios de los años '50 ha sido la escuela dominante de psicoanálisis, no sólo en Estados Unidos sino también en toda la IPA. Esta posición le ha permitido presentarse como heredera del psicoanálisis freudiano en su forma purista, cuando en realidad existen diferencias radicales entre algunos de sus principios y la obra de Freud.

Durante gran parte de su vida profesional, Lacan cuestionó la pretensión de la psicología del yo de ser la verdadera heredera del legado freudiano, aunque el analista del propio Lacan, Rudolph Loewenstein, había sido uno de los padres fundadores de esa corriente. Después de que Lacan fue expulsado de la IPA en 1953, quedó en libertad de expresar abiertamente sus objeciones a la psicología del yo, y durante el resto de su vida desarrolló una crítica sostenida y poderosa. Es imposible comprender adecuadamente gran parte de la teoría lacaniana sin remitirse a las ideas de la psicología del yo que Lacan contrasta con las suyas. Lacan cuestionó todos los conceptos centrales de la psicología del yo, como los de ADAPTACIÓN y de YO AUTÓNOMO. Sus críticas a la psicología del yo suelen estar entretejidas con sus críticas a la IPA, que estaba dominada por esta particular escuela de pensamiento. Lacan las presenta a ambas –a la psicología del yo y a la IPA– como "antítesis" del verdadero psicoanálisis (E, 116), y dice que fueron irremediablemente corrompidas por la cultura de Estados Unidos (véase FACTOR *C*). En virtud de la vigorosa crítica lacaniana, son pocas las personas que hoy aceptan sin reparos las pretensiones de la psicología del yo de identificarse como "el psicoanálisis clásico".

PSICOSIS (*PSYCHOSE, PSYCHOSIS*)

El término "psicosis" surgió en psiquiatría en el siglo XIX como designación de la enfermedad mental en general. Durante la vida de Freud llegó a aceptarse globalmente una distinción básica entre la psicosis y la NEUROSIS; según esta distinción, la psicosis designaba las formas extremas de enfermedad mental, y la neurosis los trastornos menos graves. Esta distinción básica fue recogida y desarrollada por el propio Freud en varios trabajos (por ejemplo, Freud, 1924b y 1924e).

El interés de Lacan por la psicosis es anterior a su interés por el psicoanálisis. Por cierto, lo que condujo a Lacan a la teoría psicoanalítica fue su investigación para la tesis de doctorado, que trataba sobre una psicótica a la que él llamó "Aimée" (véase Lacan, 1932). Se ha observado a menudo que la deuda de Lacan con esta paciente recuerda la deuda de Freud con sus primeras pacientes neuróticas (también mujeres). En otras palabras, mientras que el primer abordaje freudiano del inconsciente se realiza a través de la neurosis, el primer enfoque lacaniano pasa por la psicosis. También se ha comparado con frecuencia el estilo escrito y hablado de Lacan, torturado y a veces casi incomprensible, con el discurso de los pacientes psicóticos. Sea lo que fuere lo que pensemos de tales comparaciones, está claro que los exámenes de la psicosis realizados por Lacan se cuentan entre los aspectos más significativos y originales de su obra.

La discusión más detallada de la psicosis por Lacan aparece en su seminario de 1955-6, titulado simplemente *Las psicosis*. Es allí donde expone los que llegaron a ser los principales principios del enfoque lacaniano de la LOCURA. La psicosis es definida como una de las tres ESTRUCTURAS clínicas, caracterizada por la operación de la FORCLUSIÓN. En esta operación, el NOMBRE-DEL-PADRE no es integrado en el universo simbólico del psicótico (es "forcluido"), con el resultado de que en el orden simbólico queda un agujero. Hablar de un agujero en el orden simbólico no equivale a decir que el psicótico no tiene inconsciente: por el contrario, en la psicosis "el inconsciente está presente pero no funciona" (S3, 208). De modo que la estructura psicótica resulta de una cierta disfunción del complejo de Edipo, una falta en la función paterna; más específicamente, en la psicosis la función paterna se reduce a la imagen del padre (lo simbólico es reducido a lo imaginario).

En el psicoanálisis lacaniano es importante distinguir entre psicosis, que es una estructura clínica, y fenómenos psicóticos tales como el DELIRIO y la ALUCINACIÓN. Para que aparezca un fenómeno psicótico se requieren dos condicio-

nes: el sujeto debe tener una estructura psicótica, y el Nombre-del-Padre tiene que ser "llamado en oposición simbólica al sujeto" (E, 217). En ausencia de la primera condición, ninguna confrontación con el significante paterno llevará a fenómenos psicóticos. Un neurótico nunca puede "volverse psicótico" (véase S3, 15). En ausencia de la segunda condición, la estructura psicótica permanece latente. Es entonces concebible que un sujeto tenga estructura psicótica y sin embargo nunca desarrolle delirios ni experimente alucinaciones. Cuando se cumplen ambas condiciones, la psicosis se "desencadena", la psicosis latente se manifiesta en alucinaciones, delirios, o unas y otros.

Lacan basa sus argumentos en una lectura detallada del caso Schreber (Freud, 1911c). Daniel Paul Schreber era un juez de la Corte de Apelaciones de Dresde que escribió un relato de sus delirios paranoicos; el análisis de esos escritos constituye el aporte más importante de Freud al estudio de la psicosis. Lacan dice que la psicosis de Schreber fue desencadenada por su imposibilidad de procrear y su elección para una posición importante en el poder judicial; estas dos experiencias lo enfrentaron con la cuestión de la paternidad en lo real, y de tal modo llamaron el Nombre-del-Padre en oposición simbólica al sujeto.

En la década de 1970 Lacan reformula su enfoque de la psicosis en torno a la noción del NUDO BORROMEO. Los tres anillos del nudo representan los tres órdenes, el real, el simbólico y el imaginario. Mientras que en la neurosis estos tres anillos están eslabonados de un modo particular, en la psicosis se sueltan. No obstante, esta disociación psicótica puede a veces evitarse con una formación sintomática que actúa como un cuarto anillo y mantiene juntos a los otros tres (véase *SINTHOME*).

Lacan sigue a Freud al sostener que, si bien la psicosis es de gran interés para la teoría psicoanalítica, está fuera del campo del método clásico de la cura psicoanalítica, que es sólo apropiada para la neurosis: "emplear la técnica que [Freud] estableció fuera de la experiencia a la cual se aplicaba [es decir, la neurosis] es tan estúpido como afanarse con los remos cuando el bote está sobre la arena" (E, 221). Con los sujetos psicóticos, el método clásico de la cura psicoanalítica no sólo es inadecuado, sino que incluso está contraindicado. Por ejemplo, Lacan señala que la técnica del psicoanálisis, que involucra el empleo del diván y la asociación libre, puede fácilmente desencadenar una psicosis latente (S3, 15). Ésta es la razón por la cual los analistas lacanianos suelen seguir la recomendación de Freud de iniciar el tratamiento con una serie de entrevistas cara a cara (Freud, 1913c, SE XII, 123-4). Sólo cuando el analista está razonablemente seguro de que el paciente no es psicótico se le pedirá que se tienda en el diván y que asocie libremente.

Esto no significa que los analistas lacanianos no trabajen con pacientes psicóticos. Por el contrario, han trabajado mucho en el tratamiento de la psicosis. Pero el método difiere sustancialmente del que se usa con pacientes neuróticos y perversos. El propio Lacan trabajó con pacientes psicóticos, pero ha dejado muy pocos comentarios sobre la técnica que empleaba; más bien que establecer un procedimiento técnico, se limitó a discutir las cuestiones preliminares a cualquier cura de ese tipo (Lacan 1957-8b).

Lacan rechaza el enfoque de quienes limitan su análisis de la psicosis al orden imaginario; "nada se puede esperar del modo en que es explorada la psicosis en el nivel de lo imaginario, puesto que el mecanismo imaginario es lo que le da a la psicosis su forma, pero no su dinámica" (S3, 146). Sólo concentrándose en el orden simbólico puede Lacan señalar el elemento determinante fundamental de la psicosis, a saber: el agujero en el orden simbólico causado por la forclusión y el consiguiente "aprisionamiento" del sujeto psicótico en lo imaginario. Es también este énfasis en el orden simbólico lo que lleva a Lacan a valorar por sobre todo los fenómenos lingüísticos de la psicosis: "la importancia atribuida a los fenómenos del lenguaje en la psicosis es para nosotros la lección más fructífera" (S3, 144).

Los fenómenos del lenguaje más notables en la psicosis son los *trastornos* del lenguaje, y Lacan dice que su presencia es una condición necesaria para cualquier diagnóstico de psicosis (S3, 92). Entre los trastornos del lenguaje sobre los que Lacan llama la atención se encuentran las holofrases y el empleo profuso de neologismos, que pueden ser palabras totalmente nuevas acuñadas por el psicótico, o palabras ya existentes que el psicótico redefine (Ec, 167). En 1956 Lacan atribuye estos trastornos del lenguaje a la falta en el psicótico de una cantidad suficiente de PUNTOS DE ALMOHADILLADO, lo cual significa que la experiencia psicótica se caracteriza por un deslizamiento constante del significado bajo el significante. Esto constituye un desastre para la significación; hay una continua "cascada de los retoques del significante,

de la que procede el desastre creciente de lo imaginario, hasta que se alcanza el nivel en el cual significante y significado se estabilizan en la metáfora delirante" (E, 217). Otro modo de definir este fenómeno consiste en decir que es "una relación entre el sujeto y el significante en su dimensión más formal, en su dimensión como puro significante" (S3, 250). Esta relación del sujeto con el significante en su aspecto puramente formal constituye "el núcleo de la psicosis" (S3, 250). "Si el neurótico habita en el lenguaje, el psicótico es habitado, poseído, por el lenguaje" (S3, 250).

Entre las diversas formas de psicosis, la PARANOIA es la que más le interesa a Lacan, mientras que la esquizofrenia y la psicosis maníaco-depresiva son muy pocas veces abordadas por él (véase S3, 3-4). Lacan sigue a Freud al mantener una distinción estructural entre la paranoia y la esquizofrenia.

PULSIÓN (*PULSION, DRIVE*)

El concepto freudiano de pulsión (*Trieb*) está en el núcleo de su teoría de la sexualidad. Para Freud, el rasgo distintivo de la sexualidad humana, en tanto opuesta a la vida sexual de los otros animales, consiste en que ella no es regulada por ningún INSTINTO (concepto éste que implica una relación relativamente fija e innata con un objeto), sino por las pulsiones, que difieren de los instintos por ser extremadamente variables, y en que se desarrolla de modos que dependen de la historia de vida del sujeto.

Lacan insiste en mantener la distinción freudiana entre *Trieb* ("pulsión") e *Instinkt* ("instinto"); critica a James Strachey por haber obliterado esta diferenciación al traducir ambos términos como "*instinct*" en la *Standard Edition* (E, 301). Mientras que "instinto" designa una mítica NECESIDAD prelingüística, la pulsión está completamente sustraída al reino de la BIOLOGÍA. Las pulsiones difieren de las necesidades biológicas en cuanto a que nunca pueden ser satisfechas, y no apuntan a un objeto sino que más bien giran perpetuamente en torno a él. Lacan sostiene que la meta de la pulsión (*Triebziel*) no es *goal* (un destino final) sino *aim* (el camino mismo), que es girar en torno al objeto (S11, 168).[1] De modo que el propósito real de la pulsión no es una meta mítica de satisfacción completa, sino volver a su senda circular, y la fuente real del goce es el movimiento repetitivo de este circuito cerrado.

Lacan les recuerda a sus lectores que Freud definió la pulsión como un montaje compuesto por cuatro elementos discontinuos: el empuje, el fin, el objeto y la fuente. Por lo tanto, la pulsión no puede concebirse como "algo dado final, algo arcaico, primordial" (S11, 162); es un constructo totalmente cultural y simbólico. De este modo Lacan vacía el concepto de pulsión de las persistentes referencias a la energética y la hidráulica que aparecen en la obra de Freud.

Lacan incorpora los cuatro elementos de la pulsión a su teoría del "circuito" pulsional. En este circuito, la pulsión se origina en una zona erógena, gira en torno al objeto y vuelve a la zona erógena. Este circuito está estructurado por las tres voces gramaticales:

1. la voz activa (por ejemplo, ver);
2. la voz reflexiva (por ejemplo, verse);
3. la voz pasiva (por ejemplo, ser visto).

Los primeros dos tiempos (las voces activa y reflexiva) son autoeróticos: les falta un sujeto. Sólo en el tercer tiempo (la voz pasiva), en el que la pulsión completa su circuito, aparece "un sujeto nuevo" (es decir que antes de ese tiempo no había ningún sujeto; véase S11, 178). Aunque el tercer tiempo es la voz pasiva, la pulsión es siempre esencialmente activa, razón por la cual Lacan escribe el tercer tiempo no como "ser visto" sino como "hacerse ver". Incluso las fases supuestamente "pasivas" de la pulsión, como por ejemplo el masoquismo, suponen actividad (S11, 200). El circuito de la pulsión es el único modo que tiene el sujeto de transgredir el principio de placer.

Freud decía que la sexualidad está compuesta por algunas pulsiones parciales (en alemán, *Partieltrieb*), como la pulsión oral y la pulsión anal, cada una de ellas especificadas por una fuente diferente (una diferente zona erógena). Al principio, estas pulsiones componentes funcionan de modo anárquico y con independencia (la "perversión polimorfa" de los niños), pero en la pubertad se organizan y actúan bajo la primacía de los órganos genitales (Freud, 1905d). Lacan subraya la naturaleza parcial de todas las pulsiones, pero difiere de Freud en dos puntos.

1. Rechaza la idea de que las pulsiones parciales pueden alcanzar alguna organización o

1. Para trazar esta distinción, el propio Lacan recurre a las palabras inglesas *goal* y *aim*. [T.]

	PULSIÓN PARCIAL	ZONA ERÓGENA	OBJETO PARCIAL	VERBO
D	Pulsión oral	Labios	Pecho	Chupar
	Pulsión anal	Ano	Heces	Cagar
d	Pulsión escópica	Ojos	Mirada	Ver
	Pulsión invocante	Oídos	Voz	Oír

Figura 16. Tabla de las pulsiones parciales

fusión completas, y sostiene que la primacía de la zona genital, si acaso se la logra, es siempre sumamente precaria. Cuestiona en consecuencia la noción, formulada por algunos psicoanalistas después de Freud, de una pulsión genital en la cual las pulsiones parciales estarían completamente integradas de manera armoniosa.

2. Dice Lacan que las pulsiones son parciales, no en el sentido de que sean partes de un todo (de una "pulsión genital"), sino porque sólo representan parcialmente la sexualidad; no representan la pulsión reproductiva de la sexualidad, sino sólo la dimensión del goce (S11, 204).

Lacan identifica cuatro pulsiones parciales: la oral, la anal, la escópica y la invocante. Cada una de estas pulsiones es especificada por un diferente objeto parcial y una diferente zona erógena, tal como lo muestra la figura 16.

Las dos primeras pulsiones se relacionan con la demanda, mientras que el segundo par se relaciona con el deseo.

En 1957, en el contexto del grafo del deseo, Lacan propone la fórmula $(\$ \lozenge D)$ como MATEMA de la pulsión. Esta fórmula se lee como sigue: el sujeto barrado en relación con la demanda, el *fading* del sujeto ante la insistencia de una demanda que persiste sin ninguna intención consciente de sostenerla.

A través de las diversas reformulaciones de la teoría de las pulsiones en la obra de Freud, se mantiene como rasgo constante un dualismo básico. Al principio este dualismo es concebido en los términos de una oposición entre las pulsiones sexuales (*Sexualtriebe*) y las pulsiones del yo (*Ichtriebe*), o pulsiones de autoconservación (*Selbsterhaltungstriebe*). Esta oposición se ve cuestionada cuando Freud va comprendiendo, en el período de 1914-20, que las pulsiones del yo son en sí mismas sexuales. Esto lo conduce a reconceptualizar el dualismo pulsional como una oposición entre las pulsiones de vida (*Lebenstriebe*) y las pulsiones de muerte (*Todestriebe*).

Lacan considera que es importante conservar el dualismo freudiano, y rechaza el monismo de Jung, quien sostenía que todas las fuerzas psíquicas pueden reducirse a un concepto único de energía psíquica (S1, 118-20). Sin embargo, Lacan prefiere reconceptualizar este dualismo en los términos de una oposición entre lo simbólico y lo imaginario, y no entre distintos tipos de pulsión. De modo que, para Lacan, todas las pulsiones son pulsiones sexuales, y toda pulsión es una PULSIÓN DE MUERTE, puesto que toda pulsión es excesiva, repetitiva, y en última instancia destructiva (Ec, 848).

Las pulsiones están estrechamente relacionadas con el DESEO; unas y otras se originan en el campo del sujeto, como opuestas a la pulsión genital, la cual, si acaso existe, encuentra su forma del lado del Otro (S11, 189). Sin embargo, "pulsión" no es sólo otro nombre del deseo: las pulsiones son los aspectos parciales en los cuales el deseo se realiza. El deseo es uno e indiviso, mientras que las pulsiones son manifestaciones parciales del deseo.

PULSIÓN DE MUERTE (*PULSION DE MORT, DEATH DRIVE*)

Aunque desde muy pronto en la obra de Freud aparecen sugerencias del concepto de pulsión de muerte (*Todestrieb*), sólo en *Más allá del principio de placer* (1920g) el concepto se articula plenamente. Freud estableció una oposición fundamental entre las pulsiones de

vida (Eros), concebidas como una tendencia hacia la cohesión y la unidad, y las pulsiones de muerte, que operan en la dirección opuesta, deshaciendo conexiones y destruyendo las cosas. No obstante, las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte no se encuentran nunca en estado puro, sino siempre mezcladas, fusionadas en diferentes proporciones. Por cierto, Freud sostuvo que, de no ser por esta fusión con el erotismo, la pulsión de muerte eludiría nuestra percepción, puesto que en sí misma es muda (Freud, 1930a, SE XXI, 120).

Este concepto de pulsión de muerte ha sido uno de los más polémicos entre los introducidos por Freud, y muchos de sus discípulos lo rechazaron (por considerarlo meramente poético, o una injustificable incursión en la metafísica), pero el propio Freud continuó reafirmándolo durante el resto de su vida. Entre las escuelas no-lacanianas, sólo el psicoanálisis kleiniano toma este concepto en serio. Lacan sigue a Freud al reafirmar la pulsión de muerte como idea central en el psicoanálisis: "ignorar el instinto de muerte en su doctrina es entender mal la doctrina en su totalidad" (E, 301).

En las primeras observaciones de Lacan sobre la pulsión de muerte, de 1938, la describe como una nostalgia por la armonía perdida, un deseo de volver a la fusión preedípica con el pecho materno, cuya pérdida queda marcada en la psique por el complejo del destete (Lacan, 1938, 35). En 1946 vincula la pulsión de muerte a la tendencia suicida del narcisismo (Ec, 186). Al asociar la pulsión de muerte con la fase preedípica y con el narcisismo, estas primeras observaciones ubicaban dicha pulsión en el ámbito de lo que Lacan más tarde denominó el orden imaginario.

Pero cuando comienza a desarrollar su concepción de los tres órdenes (imaginario, simbólico y real), en la década de 1950, no sitúa la pulsión de muerte en lo imaginario sino en lo simbólico. Por ejemplo, en el seminario de 1954-5 sostiene que la pulsión de muerte es simplemente la tendencia fundamental del orden simbólico a producir REPETICIÓN: "El instinto de muerte es sólo la máscara del orden simbólico" (S2, 326).

Este cambio también señala una diferencia con Freud, para quien la pulsión de muerte estaba estrechamente vinculada a la biología, y representaba la tendencia fundamental de todo ser vivo a volver a un estado inorgánico. Al ubicar con firmeza la pulsión de muerte en lo simbólico, Lacan la articula con la cultura, más bien que con la naturaleza; sostiene que la pulsión de muerte "no es una cuestión de biología" (E, 102) y que tiene que distinguirse del instinto biológico a retornar a lo inanimado (S7, 211-12).

Otra diferencia entre la pulsión de muerte lacaniana y el concepto de Freud surgió en 1964. Freud oponía la pulsión de muerte a las pulsiones sexuales, pero ese año Lacan afirmó que la pulsión de muerte no es una pulsión separada, sino un aspecto de todas las PULSIONES. "La distinción entre pulsión de vida y pulsión de muerte es verdadera en cuanto pone de manifiesto dos aspectos de la pulsión" (S11, 257). Por consiguiente, "toda pulsión es virtualmente una pulsión de muerte" (Ec, 848), porque 1) toda pulsión persigue su propia extinción; 2) toda pulsión envuelve al sujeto en la repetición, y 3) toda pulsión es un intento de ir más allá del principio de placer, hasta el reino del goce excesivo, en el que es experimentado como sufrimiento.

PUNTO DE ALMOHADILLADO (*POINT DE CAPITON, POINT DE CAPITON*)

La expresión francesa *point de capiton* aparece traducida de diversos modos en las ediciones en inglés de la obra de Lacan, como "*quilting point*" (punto de acolchado) o "*anchoring point*" (punto de anclaje). Para evitar la confusión resultante de estas diversas traducciones, dejamos en inglés el original francés, que designa literalmente la puntada que atraviesa de lado a lado los almohadillados. Esas puntadas son los lugares donde "la aguja del colchonero ha trabajado para impedir que una masa informe de material de relleno se mueva libremente" (Bowie, 1991, 74). Del mismo modo, los puntos de almohadillado son los lugares en que "se atan entre sí significante y significado" (S3, 268). Lacan introduce esta expresión en su seminario de 1955-6 sobre las psicosis, para explicar el hecho de que, a pesar del deslizamiento continuo del significado por debajo del significante (véase DESLIZAMIENTO), en el sujeto normal (neurótico) hay sin embargo ciertos "puntos de fijación" entre el significado y el significante, donde el deslizamiento se detiene temporariamente. Se necesita un mínimo de tales puntos para que "una persona sea llamada normal", y "cuando no están establecidos, o ceden", el resultado es una PSICOSIS (S3, 268-9). Esto ayuda a explicar que en la experiencia psi-

cótica "el significante y el significado se presenten en una forma completamente dividida" (S3, 268).

El punto de almohadillado es entonces el punto de la cadena significante en el que "el significante detiene el movimiento de otro modo interminable de la significación" (E, 303), y produce la ilusión necesaria de un sentido fijo. Puesto que la cadena significante tiene una dimensión diacrónica y una dimensión sincrónica, lo mismo sucede con el punto de almohadillado.

1. La dimensión diacrónica del punto de almohadillado reside en el hecho de que la comunicación es siempre un efecto retroactivo de la PUNTUACIÓN. Sólo cuando la oración se ha completado queda retroactivamente determinado el sentido de las primeras palabras. Esta función es ilustrada en la célula elemental del GRAFO DEL DESEO, en la cual el punto de almohadillado es la intersección superior izquierda entre el vector S-S' y el vector D-$.

2. El aspecto sincrónico es la METÁFORA, por la cual el significante cruza la barra hasta el significado. "La estructura sincrónica [del punto del almohadillado] está más oculta, y es esta estructura la que nos lleva a la fuente. Es la metáfora" (E, 303).

PUNTUACIÓN (*PONCTUATION, PUNCTUATION*)

Puntuar una CADENA SIGNIFICANTE es producir sentido. Antes de la puntuación, hay simplemente una cadena de discurso; es el oyente/receptor quien puntúa este discurso y de tal modo sanciona retroactivamente el sentido particular de una declaración. La puntuación de la cadena significante es lo que crea la ilusión de un sentido fijo: "la puntuación, una vez insertada, fija el sentido" (E, 99; véase PUNTO DE ALMOHADILLADO). Esto es esencial en la estructura de la COMUNICACIÓN, en la cual "el emisor recibe su propio mensaje del receptor", y queda ilustrado en la "célula elemental" del GRAFO DEL DESEO.

La operación de puntuación puede ejemplificarse con dos situaciones que tienen una importancia fundamental para el psicoanálisis: la relación madre-hijo, y la relación entre analizante y analista. En la primera de estas situaciones, el bebé, que aún no ha adquirido el habla, sólo puede articular sus necesidades en una especie muy primitiva de DEMANDA, sobre todo llorando o gritando. No hay modo de saber con seguridad si un llanto expresa hambre, dolor, cansancio, miedo, o alguna otra cosa, y no obstante la madre lo interpreta de un modo particular, determinando retroactivamente su sentido.

La puntuación es una de las formas que puede tomar la intervención del analista; al puntuar el discurso del analizante de un modo inesperado, el analista puede alterar retroactivamente el sentido deliberado de la palabra del analizante: "cambiar la puntuación renueva o trastorna" el sentido fijo que el analizante ha atribuido a su propia palabra (E, 99). Esa puntuación es un modo de "demostrarle al sujeto que dice más que lo que piensa que dice" (S1, 54). El analista puede puntuar el discurso del analizante mediante el simple recurso de repetírselo (quizá con una diferente entonación o en otro contexto). Por ejemplo, si el analizante dice *Tu es ma mère* ("Tu eres mi madre"), el analista puede repetir esa expresión de un modó que saque a luz su homofonía con la frase *Tuer ma mère* ("Matar a mi madre") (E, 269).

Como alternativa, el analista puede también puntuar la palabra del analizante con un momento de silencio, o interrumpiéndolo, o dando por terminada la sesión en un momento oportuno (véase E, 44).

Esta última forma de puntuación ha sido fuente de polémica en toda la historia del psicoanálisis lacaniano, puesto que contraviene la práctica tradicional de la IPA, que estipula sesiones de una duración fija. La práctica lacaniana de las sesiones de duración variable o escandidas (en francés, *séances scandées*, erróneamente denominadas "sesiones breves" por los críticos) se convirtió en una de las principales razones aducidas por la IPA para excluir a Lacan cuando la SFP negociaba su reconocimiento a principios de la década de 1960.

Hoy en día, la técnica de la puntuación, sobre todo como se expresa en la práctica de las sesiones de duración variable, continúa siendo un rasgo distintivo del psicoanálisis lacaniano.

RI

m
19
to
ur
re
so
co
79
qu
tio
X
pu
bi
la

op
ub
ap
qu
di
re
(E

m
pr
la
na
ca
m
de
de
co
or
ap
si
bo
do
se
(S
er

R

REAL (*RÉEL, REAL*)

El empleo por Lacan del término "real" como sustantivo data de un artículo temprano, de 1936. El concepto estaba difundido entre ciertos filósofos de la época y era la idea central de una obra de Emile Meyerson (a la que Lacan se refiere en el artículo de 1936; Ec, 86). Meyerson define lo real como "un absoluto ontológico, una verdadera cosa-en-sí" (Meyerson, 1925, 79; citado en Roustang, 1986, 61). De modo que al hablar de "lo real" Lacan sigue una práctica común de una línea de la filosofía del siglo XX. Sin embargo, aunque éste haya sido el punto de partida, la palabra sufrió muchos cambios de sentido en el uso que Lacan le da a lo largo de su obra.

Al principio, lo real aparece simplemente opuesto al reino de la imagen, lo que parece ubicarlo en el ámbito del ser, más allá de las apariencias (Ec, 85). No obstante, el hecho de que incluso en ese temprano momento Lacan diferencie lo real y "lo verdadero" indica que lo real es ya víctima de una cierta ambigüedad (Ec, 75).

Después de haber surgido en 1936, el término desaparece de la obra de Lacan hasta principios de la década de 1950, cuando invoca la idea hegeliana de que "todo lo real es racional (y viceversa)" (Ec, 226). Sólo en 1953 Lacan eleva lo real al estatuto de categoría fundamental de la teoría; en adelante, lo real es uno de los tres ÓRDENES según los cuales pueden describirse todos los fenómenos psicoanalíticos; los otros dos son el orden simbólico y el orden imaginario. De modo que lo real ya no aparece simplemente opuesto a lo imaginario, sino que se lo sitúa también más allá de lo simbólico. A diferencia de lo simbólico, constituido en términos de oposiciones como la de presencia y ausencia, "no hay ausencia en lo real" (S2, 313). Mientras que la oposición simbólica entre presencia y ausencia implica la posibilidad permanente de que algo pueda faltar en el orden simbólico, lo real "está siempre en su lugar: lo lleva pegado a los talones, ignorante de lo que podría exiliarlo de allí" (Ec, 25, véase S11, 49).

Mientras que lo simbólico es un conjunto de elementos discretos diferenciados, denominados significantes, lo real es en sí mismo indiferenciado: "lo real es absolutamente sin fisuras" (S2, 97). Es lo simbólico lo que introduce "un corte en lo real" en el proceso de la significación: "es el mundo de las palabras lo que crea el mundo de las cosas –cosas originalmente confundidas en el *hic et nunc* del todo en el proceso del venir-a-ser" (E, 65).

En estas formulaciones del período 1953-5 lo real surge como lo que está fuera del lenguaje y es inasimilable a la simbolización. Es "lo que resiste la simbolización absolutamente" (S1, 66), o "el dominio de lo que subsiste fuera de la simbolización" (Ec, 388). Este tema sigue siendo una constante en el resto de la obra de Lacan, y lo lleva a vincular lo real al concepto de imposibilidad. Lo real es "lo imposible" (S11, 167), porque es imposible de imaginar, imposible de integrar en el orden simbólico e imposible de obtener de algún modo. Es este carácter de imposibilidad y resistencia a la simbolización lo que le presta a lo real su cualidad esencialmente traumática. En su lectura del caso de Juanito (Freud, 1909b), en el seminario de 1956-7, Lacan distingue dos elementos reales que se inmiscuyen y rompen la armonía preedípica imaginaria del niño: el pene real que comienza a hacerse sentir en la masturbación infantil, y la hermana recién nacida (S4, 308-9).

Lo real tiene también connotaciones de materia; implica una sustancia material que subtiende lo imaginario y lo simbólico (véase MATERIALISMO). Las connotaciones de materia también vinculan el concepto al reino de la BIOLOGÍA y con el cuerpo en su fisicalidad bruta

(opuesta a las funciones corporales imaginarias y simbólicas). Por ejemplo, el padre real es el padre biológico, y el falo real es el pene físico, en tanto opuesto a las funciones simbólica e imaginaria de este órgano.

A lo largo de su obra, Lacan emplea el concepto de lo real para dilucidar algunos fenómenos clínicos.

ANGUSTIA y trauma

Lo real es el objeto de la angustia; no tiene ninguna mediación posible, y es por lo tanto "el objeto esencial que ya no es un objeto, sino ese algo enfrentado con lo cual todas las palabras cesan y todas las categorías fracasan, el objeto de la angustia por excelencia" (S2, 164). Lo que se presenta en la forma de trauma es el encuentro que falta con este objeto real (S11, 55). Es la *tyché* que está "más allá del *automaton* [simbólico]" (S11, 53) (véase AZAR).

ALUCINACIONES

... Cuando algo no puede integrarse en el orden simbólico, como en la psicosis, puede volver en lo real en forma de alucinación (S3, 321).

Los comentarios precedentes rastrean algunos de los principales usos que da Lacan a la categoría de lo real, pero ellos están lejos de abarcar todas las complejidades de este término. De hecho Lacan se toma el trabajo de asegurar que el orden de lo real sigue siendo el más elusivo y misterioso de los tres, habla de él menos que de los otros y lo hace sede de una indeterminación radical. De modo que nunca está completamente claro si lo real es externo o interno, o si es incognoscible o sujeto a razón.

Externo/interno

Por una parte, la expresión "lo real" parece implicar una noción simplista de realidad objetiva externa, sustrato material que existe por sí mismo, independientemente de cualquier observador. Por otro lado, esta concepción "ingenua" de lo real es subvertida por el hecho de que lo real también incluye cosas tales como las alucinaciones y los sueños traumáticos. Lo real está entonces tanto dentro como fuera (S7, 118; véase EXTIMIDAD). Esta ambigüedad refleja la que ya estaba implícita en el empleo por el propio Freud de dos palabras alemanas para referirse a la "realidad" (*Wirklichkeit* y *Realität*), y en la distinción que también Freud traza entre realidad *material* y realidad *psíquica* (Freud, 1900a, SE V, 620).

Incognoscible/racional

Por un lado, lo real no puede ser conocido, puesto que va más allá de lo imaginario y lo simbólico; es, como la cosa en sí kantiana, una *x* incognoscible. Por otro lado, Lacan cita a Hegel cuando dice que lo real es racional y lo racional es real, con lo cual implica que lo real es susceptible de cálculo y lógica.

A partir de la década de 1970 se puede discernir en la obra de Lacan un intento de resolver esta indeterminación, remitiéndose a una distinción entre lo real y "la realidad" (por ejemplo, Lacan define la realidad como "la mueca de lo real", en Lacan, 1973a, 17; véase también S17, 148). En esta oposición, lo real aparece firmemente ubicado del lado de lo incognoscible e inasimilable, mientras que "la realidad" designa las representaciones subjetivas que son un producto de articulaciones simbólicas e imaginarias (la "realidad psíquica" de Freud). Sin embargo, después de introducida esta oposición, Lacan no la mantiene de un modo consistente o sistemático, sino que oscila entre momentos en los que ella aparece con claridad y otros en los que él vuelve a su costumbre anterior de usar de modo intercambiable los términos "real" y "realidad".

REGRESIÓN (*RÉGRESSION, REGRESSION*)

Freud introdujo el concepto de regresión en *La interpretación de los sueños* para explicar la naturaleza visual del soñar. Basándose en un modelo tópico que concibe la psique como una serie de sistemas distintos, Freud decía que durante el dormir se bloquea progresivamente el acceso a la actividad motriz, lo cual fuerza a los pensamientos a desplazarse regresivamente a través de estos sistemas hacia el sistema de la percepción (Freud, 1900a SE V, 538-55). Más tarde agregó a esta sección un pasaje que distinguía entre esta regresión de tipo *tópico*, lo que entonces denominó regresión *temporal* (en la que el sujeto vuelve a fases anteriores de desarrollo) y la regresión *formal* (el empleo de modos de expresión menos complejos) (Freud, 1900a, SE V, 548 [pasaje añadido en 1914]).

Según Lacan, el concepto de regresión ha sido uno de los peor entendidos de la teoría psicoanalítica. En particular, critica la concepción "mágica de la regresión", según la cual ésta es un fenómeno real, en el cual el adulto "realmente regresa, retorna al estado de un niño pequeño, y empieza a gemir". En este sentido, "la regresión no existe" (S2, 103). En lugar de esta concepción errónea, Lacan dice que la regresión debe entenderse primero y principalmente en un sentido tópico, que es como la entendía Freud cuando introdujo el término en 1900, y no en un sentido temporal (véase TIEMPO). En otras palabras, "hay regresión en el plano de la significación y no en el plano de la realidad" (S2, 103). De modo que la regresión ha de considerarse "no en el sentido instintivo, ni en el sentido de resurgencia de algo anterior", sino como "la reducción de lo simbólico a lo imaginario" (S4, 355).

En la medida en que puede decirse que la regresión tiene un sentido temporal, no supone que el sujeto "retroceda en el tiempo", sino más bien una rearticulación de ciertas DEMANDAS: "la regresión no demuestra nada más que un retorno al presente de los significantes usados en demandas para las cuales hay una prescripción" (E, 255). Por ejemplo, la regresión a la etapa oral debe entenderse como la articulación de demandas orales (la demanda de ser alimentado, evidente en la demanda al analista de que proporcione interpretaciones). Lacan reafirma la importancia de la regresión en el tratamiento psicoanalítico, cuando se la entiende en este sentido, y sostiene que la regresión a la etapa anal, por ejemplo, es tan importante que ningún análisis que no la haya encontrado puede considerarse completo (S8, 242).

RELACIÓN DUAL (*RELATION DUELLE, DUAL RELATION*)

La dualidad y las relaciones duales son características esenciales del orden imaginario. La relación dual paradigmática es la que existe entre el YO y la IMAGEN ESPECULAR (*a* y *a'*), que Lacan analiza en su concepto del ESTADIO DEL ESPEJO. La relación dual se caracteriza siempre por ilusiones de semejanza, simetría y reciprocidad.

En contraste con la dualidad del orden imaginario, el orden simbólico se caracteriza por tríadas. En el orden simbólico todas las relaciones envuelven no dos sino tres términos; el tercero es el gran Otro, que media todas las relaciones duales imaginarias. La ilusión de reciprocidad en la relación dual imaginaria contrasta con lo simbólico, que es el reino de la "no-reciprocidad absoluta" (Ec, 774). El complejo de Edipo es la estructura triangular paradigmática, puesto que el Padre es introducido como un tercer término en la relación dual entre la madre y el niño. El pasaje edípico de una relación dual a una estructura triangular no es otra cosa que el pasaje del orden imaginario al orden simbólico. Por cierto, el concepto mismo de estructura involucra un mínimo de tres términos: "Hay siempre tres términos en la estructura" (S1, 218).

La oposición entre las díadas imaginarias y las tríadas simbólicas se complica con la discusión que realiza Lacan de la "tríada imaginaria" (E, 197; S4, 29). La tríada imaginaria constituye el intento lacaniano de teorizar la ETAPA PREEDÍPICA en términos que no sean los de una mera relación dual, y designa el momento precedente al complejo de Edipo en el que un tercer elemento (el falo imaginario) circula entre la madre y el infante. Cuando el padre interviene en el complejo de Edipo es posible verlo como un tercer elemento (entre la madre y el niño) o como un cuarto elemento (que se suma a la madre, el niño y el falo). Por esta razón Lacan escribe que en el complejo de Edipo "no se trata de un triángulo de padre-madre-hijo sino de un triángulo (padre)-falo-madre-hijo" (S3, 319).

Una de las críticas que con más frecuencia dirige Lacan a la teoría psicoanalítica de su época es que constantemente omite teorizar el papel de lo simbólico, y de tal modo reduce el encuentro psicoanalítico a una relación dual imaginaria entre analista y analizante. Él dice que este error es lo que hay detrás de toda una serie de malentendidos de la teoría (véase E, 246). En particular, reduce la cura a un encuentro de "yo a yo", el cual, debido a la agresividad inherente a todas las relaciones duales imaginarias, a menudo degenera en una "pelea a muerte" entre analista y analizante, una lucha de poder "con los cuchillos desenvainados" (véase AMO).

Contra esta concepción errónea, Lacan insiste en la función de lo simbólico en el proceso analítico, que introduce al Otro como tercer término del encuentro. "Es dentro de una relación de tres términos y no de dos como tenemos que formular la experiencia analítica" (S1, 11). En lugar de ver la cura como una lucha de

poder en la cual debe superar la resistencia del paciente, lo cual no es psicoanálisis sino sugestión, el analista tiene que comprender que tanto él como el paciente están por igual sometidos al poder de un tercero: el lenguaje en sí.

El rechazo de la dualidad por Lacan puede también verse en su elección de esquemas triádicos, en detrimento de los esquemas dualistas: "todas las relaciones bilaterales llevan siempre estampado el estilo de lo imaginario" (Lacan, 1956b, 274). Por ejemplo, en lugar de la tradicional oposición binaria entre lo que es real y lo que es imaginario, Lacan propone un modelo tripartito de real, imaginario y simbólico. Otros de tales esquemas triádicos son las tres estructuras clínicas (neurosis, psicosis y perversión); las tres formaciones del yo (ideal del yo, yo ideal y superyó); la tríada naturaleza-cultura-sociedad; etcétera. No obstante, como para contrarrestar esta tendencia, Lacan también ha subrayado la importancia de los esquemas que envuelven cuatro elementos (véase CUATERNARIO).

RELACIÓN SEXUAL (*RAPPORT SEXUEL, SEXUAL RELATIONSHIP*)

Lacan propuso por primera vez su célebre fórmula *"il n'y a pas du rapport sexuel"* en 1970 (véase Lacan 1969-70, 134), y la reiteró en su seminario de 1972-3 (S20, 17). Esta fórmula suele traducirse como "no hay relación sexual", lo que resulta engañoso, puesto que, por cierto, Lacan no niega que la gente tenga sexo. La fórmula podría traducirse mejor como "no hay ninguna relación entre los sexos", subrayando de este modo que Lacan no se está refiriendo primordialmente al acto de la cópula, sino a la cuestión de la relación entre la posición sexual masculina y la posición sexual femenina. La fórmula condensa algunos puntos del enfoque lacaniano de la cuestión de la DIFERENCIA SEXUAL.

1. No existe ninguna relación directa, inmediata, entre las posiciones sexuales masculina y femenina, porque el Otro del lenguaje está entre ellas como un tercero (S20, 64). "Entre los seres humanos varones y mujeres no existe ninguna relación instintiva", porque toda la sexualidad está marcada por el significante (Lacan, 1975b). Una consecuencia es que no resulta posible definir la perversión con referencia a una forma supuestamente natural de la relación sexual (como lo hizo Freud). La heterosexualidad no es ni natural ni normativa (Ec, 223).

2. No existe ninguna reciprocidad o simetría entre las posiciones masculina y femenina, porque el orden simbólico es fundamentalmente asimétrico; no hay ningún significante de la mujer que corresponda simétricamente al modo en que se simboliza el sexo masculino. Un solo significante, el FALO, gobierna la relación entre los sexos (E, 289). De modo que no hay ningún símbolo para una relación sexual asimétrica: "la relación sexual no puede escribirse" (S20, 35).

3. La relación entre hombres y mujeres no puede ser armoniosa: "la más desnuda rivalidad entre hombres y mujeres es eterna" (S2, 263). El amor no es más que una ilusión destinada a reemplazar la ausencia de relaciones armoniosas entre los sexos (sea presentado en términos míticos, como en *El banquete* de Platón, o en términos psicoanalíticos, como en el concepto de Balint de amor GENITAL).

4. Las pulsiones sexuales no se dirigen hacia una "persona total", sino hacia OBJETOS PARCIALES. No hay por lo tanto ninguna relación sexual entre dos sujetos, sino sólo entre dos sujetos y un objeto (parcial). Para el hombre, el objeto *a* ocupa el lugar de la compañera faltante, lo que produce el matema de la fantasía ($\$ \lozenge a$); en otras palabras, la mujer no existe para el hombre como un sujeto real, sino sólo como un objeto del fantasma, causa del deseo de él (S20, 58).

5. La mujer no puede funcionar sexualmente *qua* mujer, sino sólo *qua* madre: "la mujer comienza a funcionar en la relación sexual sólo como madre" (S20, 36).

6. Como algo arraigado en lo real, el sexo se opone al sentido, y "el sexo, al oponerse al sentido, también por definición está opuesto a la relación, a la comunicación" (Copjec, 1994, 21).

RELIGIÓN (*RELIGION, RELIGION*)

Freud renunció a la religión judía de sus padres (aunque no a su identidad judía) y se consideraba ateo. Aunque a su juicio las formas monoteístas de religión eran signos de un estado altamente desarrollado de civilización, también pensaba que todas las religiones son barreras que obstaculizan el progreso cultural, y sostenía que había que abandonarlas a favor de la CIENCIA. Para Freud las religiones eran intentos de protegerse del sufrimiento mediante "una refundición delirante de la realidad", y llegaba a la conclusión de que "tienen que clasificarse

entre los delirios masivos" de la humanidad (Freud, 1930a, SE XXI, 81). Consideraba la idea de Dios como expresión de un anhelo infantil de tener un padre protector (Freud, 1927c, SE XXI, 22-24), y describía la religión como "una neurosis obsesiva universal" (Freud, 1907b, SE IX, 126-7).

Lacan también se considera ateo, después de haber renunciado a la religión católica de sus padres (pero el hermano pasó la mayor parte de su vida como monje benedictino). Lo mismo que Freud, él opone la religión a la ciencia, y alinea al psicoanálisis con esta última (S11, 265). Al trazar una distinción entre la religión y la magia, la ciencia y el psicoanálisis, sobre la base de sus diferentes relaciones con la verdad como causa, Lacan presenta la religión como una negación de la verdad como causa del sujeto (Ec, 872), y sostiene que la función de los ritos sacrificiales es seducir a Dios, suscitar su deseo (S11, 113). Dice que la verdadera fórmula del ateísmo no es "Dios está muerto", sino "Dios es inconsciente" (S11, 59), y hace eco a las observaciones de Freud sobre las semejanzas entre las prácticas religiosas y la neurosis obsesiva (S7, 130).

Más allá de estas observaciones sobre el concepto de religión, el discurso de Lacan abunda en metáforas tomadas de la teología cristiana. El ejemplo más obvio –pero de ningún modo el único– es sin duda la frase NOMBRE-DEL-PADRE, que Lacan adopta para designar un significante fundamental cuya forclusión lleva a la psicosis. Los cambios elaborados por lo simbólico son descritos en términos creacionistas (y no evolutivos), aunque, paradójicamente, dice Lacan que este creacionismo es en realidad la única perspectiva que "permite vislumbrar la posibilidad de la eliminación radical de Dios" (S7, 213). En el seminario de 1972-3 utiliza la palabra "Dios" como metáfora del gran Otro, y compara el goce femenino con el éxtasis experimentado por místicos cristianos como Santa Teresa de Ávila (S20, 70-1).

REMEMORACIÓN (*REMÉMORATION, RECOLLECTION*)

"Rememoración" y "memoración" son procesos simbólicos que Lacan contrasta con la reminiscencia, que es un fenómeno imaginario. Mientras que la memoración es el acto por el cual algún acontecimiento significante es registrado por primera vez en la MEMORIA simbólica, la rememoración es el acto mediante el cual se recuerda ese acontecimiento o significante.

La reminiscencia supone revivir una experiencia pasada y volver a sentir las emociones asociadas con ella. Lacan subraya que el proceso analítico no apunta a la reminiscencia sino a la rememoración. En este sentido, difiere del "método catártico" creado por Joseph Breuer, en el que el énfasis se ponía en la descarga de los afectos patógenos, mediante la revivencia de ciertos acontecimientos traumáticos. Si bien es cierto que en la cura analítica se pueden evocar recuerdos intensos, con la descarga emocional concomitante, ésta no es la base del proceso. La reminiscencia es también vinculada por Lacan a la teoría platónica del conocimiento.

En la cura, la rememoración supone que el paciente rastree los significantes amo de su vida o, en otras palabras, "la comprensión por el sujeto de su historia en la relación de él con un futuro" (E, 88). Por medio de la rememoración, la cura apunta a "la completa reconstitución de la historia del sujeto" (S1, 12) y "la asunción de su historia por el sujeto" (E, 48). Lo que importa no es "revivir" los acontecimientos formativos del pasado de algún modo intuitivo o experiencial (lo que sería mera reminiscencia o, lo que es peor, ACTING OUT); por el contrario, lo que importa es lo que el analizante reconstruye de su pasado (S1, 13), siendo "reconstruye" la palabra clave. "Se trata menos de recordar que de reescribir la historia" (S1, 14).

RENEGACIÓN (*DÉNI, DISAVOWAL*)

Freud emplea el término *Verleugnung* para designar "un modo específico de defensa que consiste en que el sujeto se rehúsa a reconocer la realidad de una percepción traumática" (Laplanche y Pontalis, 1967, 118). Introduce el término en 1923, en relación con el complejo de castración, siendo la percepción traumática la visión de los genitales femeninos; cuando el niño descubre la ausencia de pene en la niña, "reniega el hecho y cree que de todas maneras ve un pene" (Freud, 1923e, SE XIX, 143-4). Freud continúa utilizando el término en el resto de su obra, vinculándolo específicamente a la psicosis y el FETICHISMO. En esas condiciones clínicas, la renegación siempre es acompañada por la actitud opuesta (aceptación de la realidad), puesto que "muy pocas veces o quizá nunca" resulta posible "llevar a cabo completamente el distanciamiento del yo respecto

de la realidad" (Freud, 1940a, SE XXIII, 201). La coexistencia en el yo de estas dos actitudes contradictorias con respecto a la realidad conduce a lo que Freud denomina "la escisión del yo" (véase ESCISIÓN).

Si bien el empleo del término por Freud es perfectamente coherente, él no lo diferencia con rigor de otras operaciones relacionadas. Lacan lo elabora en los términos de una teoría exacta, relacionándolo y contrastándolo específicamente con las operaciones de la REPRESIÓN y la FORCLUSIÓN. Mientras que Freud sólo había vinculado la renegación a una forma de PERVERSIÓN, Lacan hace de ella la operación fundamental de todas las formas de perversión. Y mientras que Freud también había asociado la renegación con la psicosis, Lacan la limita exclusivamente a la estructura de la perversión. La renegación es la operación fundamental en la perversión, así como la represión y la forclusión son las operaciones fundamentales en la neurosis y la psicosis, respectivamente. De modo que, en la descripción de Lacan, la renegación es un modo de responder a la castración del Otro; el neurótico reprime la comprensión de la castración, pero el perverso la reniega.

Lo mismo que Freud, Lacan afirma que la renegación es siempre acompañada por el reconocimiento simultáneo de lo que se reniega. El perverso no es sencillamente ignorante de la castración; al mismo tiempo la conoce y la reniega. Si bien originalmente, en la obra de Freud, el término "renegación" designa sólo un lado de esta operación (el lado de la negación), para Lacan pasa a designar ambos lados: la negación y el reconocimiento simultáneos de la castración.

Freud relaciona la renegación con la percepción de la ausencia de pene en la mujer; Lacan la relaciona con la comprensión de la ausencia de FALO en el Otro. En la descripción lacaniana, la percepción traumática es la comprensión de que la causa del deseo es siempre una falta. La renegación tiene que ver con esa comprensión; consiste en que no se acepta el deseo causado por una falta, es la creencia en que el deseo es causado por una presencia (por ejemplo, el fetiche).

REPETICIÓN (*RÉPÉTITION, REPETITION*)

La más importante discusión por parte de Freud de la compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*) aparece en *Más allá del principio de placer* (1920g), donde la vincula al concepto de PULSIÓN DE MUERTE. Freud postula la existencia de una compulsión básica a repetir, como explicación de ciertos hechos clínicos, sobre todo la tendencia del sujeto a exponerse una y otra vez a situaciones angustiantes. Es un principio básico del psicoanálisis que una persona se ve condenada a repetir algo cuando ha olvidado los orígenes de la pulsión, y que la cura psicoanalítica puede romper el ciclo de las repeticiones ayudando al paciente a recordar (véase ACTING OUT).

En las obras de Lacan anteriores a 1950, el concepto de repetición aparece vinculado al de COMPLEJO: una estructura social internalizada que el sujeto vuelve a escenificar repetida y compulsivamente. En esa época Lacan suele traducir el término *Wiederholungszwang* empleado por Freud como *automatisme de répétition*, una expresión tomada de la psiquiatría francesa (Pierre Janet, Gaëtan Gatian de Clérambault).

Si bien Lacan nunca abandona por completo la expresión "automatismo de repetición", en la década de 1950 usa cada vez más el término "insistencia" (en francés, *instance*) para referirse a la compulsión de repetición. La repetición es entonces definida como la insistencia del significante, o la insistencia de la cadena del significante, o la insistencia de la letra (*l'instance de la lettre*); "La repetición es fundamentalmente la insistencia de la palabra" (S3, 242). Ciertos significantes insisten en retornar a la vida del sujeto, a pesar de las resistencias que los bloquean. En el ESQUEMA L, la repetición/insistencia está representada por el eje A-S, mientras que el eje *a/a'* representa la resistencia (o "inercia") que se opone a la repetición.

En la década de 1960 la repetición es redefinida como el retorno del goce, un exceso de goce que vuelve una y otra vez para transgredir los límites del PRINCIPIO DE PLACER y buscar la muerte (S17, 51).

La compulsión de repetición se manifiesta en la cura analítica a través de la TRANSFERENCIA, por la cual el analizante repite en su relación con el analista ciertas actitudes que caracterizaron sus relaciones anteriores con los padres y otras personas. Lacan pone mucho énfasis en este aspecto simbólico de la transferencia, diferenciándolo de su dimensión imaginaria (los afectos de amor y odio) (S8, 204). Sin embargo, señala que, aunque es posible que la compulsión de repetición se ponga de manifies-

to de modo más claro en la transferencia, no se limita a ella; en sí mismo, "el concepto de repetición no tiene nada que ver con el concepto de transferencia" (S11, 33). La repetición es la característica general de la cadena significante, la manifestación del inconsciente en todo sujeto, y la transferencia es sólo una forma muy especial de repetición (es decir, es la repetición *dentro de la cura psicoanalítica*), que no puede equipararse sencillamente con la compulsión de repetición en sí (S8, 208).

REPRESIÓN (*REFOULEMENT, REPRESSION*)

El concepto de represión es uno de los básicos de la teoría psicoanalítica, y designa el proceso por el cual ciertos pensamientos o recuerdos son expulsados de la conciencia y confinados en el inconsciente. Freud se vio primero llevado a formular la hipótesis del proceso de la represión en su investigación sobre la amnesia de las pacientes histéricas. Más tarde diferenció entre la represión original (un olvido "mítico" de algo que, por empezar, nunca fue consciente, un "acto psíquico" originario mediante el cual se constituye el inconsciente), y la represión secundaria (acto concreto de represión por el cual alguna idea o percepción que alguna vez fue consciente es expulsada de la conciencia). Puesto que la represión no destruye las ideas o recuerdos sobre los que actúa, sino que se limita a confinarlos en el inconsciente, siempre es posible que el material reprimido retorne en forma distorsionada, en síntomas, sueños, lapsus verbales, etcétera (el retorno de lo reprimido).

Para Lacan, la represión es la operación fundamental que distingue la neurosis de las otras estructuras clínicas. Mientras que el psicótico *forcluye*, y el perverso *reniega*, sólo el neurótico *reprime*.

¿Qué es lo reprimido? En cierto momento, Lacan habla del significado como el objeto de la represión (E, 55), pero pronto abandona esta idea, y dice en cambio que lo reprimido es siempre un significante, nunca un significado (S11, 218). Esta concepción ulterior parece corresponder más estrechamente al punto de vista freudiano, en cuanto a que lo reprimido no es "el afecto" (que sólo puede ser desplazado o transformado), sino el "representante ideacional" de la pulsión.

Lacan retoma también la distinción de Freud entre la represión original y la represión secundaria.

1. La represión original (primaria o primordial; en alemán, *Unverdrängung*) es la alienación del deseo cuando la necesidad se articula en demanda (E, 286). Es también la cadena significante inconsciente (E, 314). La represión original es la represión del primer significante. "Desde el momento en que habla, desde ese preciso momento y no antes, entiendo que hay represión" (S20, 53). Lacan no ve la represión original como un acto psíquico específico, localizable en el tiempo, sino como un rasgo estructural del lenguaje en sí, a saber: su necesaria incompletud, la imposibilidad de decir "la verdad sobre la verdad" (Ec, 868).

2. La represión secundaria (en alemán, *Verdrängung*) es un acto psíquico específico por el cual un significante es elidido de la cadena significante. La represión secundaria está estructurada como una metáfora, y siempre involucra "el retorno de lo reprimido", con lo cual el significante reprimido reaparece bajo el disfraz de las diversas formaciones del inconsciente (es decir, síntomas, sueños, parapraxias, chistes, etcétera). En la represión secundaria, la represión y el retorno de lo reprimido "son la misma cosa".

RESISTENCIA (*RÉSISTANCE, RESISTANCE*)

Freud empleó por primera vez el término "resistencia" para designar la renuencia a llevar a la conciencia recuerdos reprimidos. Puesto que el tratamiento psicoanalítico supone precisamente esa rememoración, el término pronto pasó a aplicarse a todos los obstáculos que surgen durante la cura e interrumpen su progreso: "Todo lo que perturba el progreso del trabajo es una resistencia" (Freud, 1900a, SE V, 517). La resistencia se manifiesta en todos los modos que tiene el sujeto de violar la "regla fundamental" de decir todo lo que le pasa por la cabeza.

Aunque presente en la obra de Freud desde el principio, el concepto de resistencia comenzó a desempeñar un papel cada vez más importante en la teoría psicoanalítica como resultado de la eficacia decreciente de la cura en la década de 1910-20 (véase INTERPRETACIÓN). La psicología del yo hizo entonces cada vez más hincapié en superar las resistencias del paciente. Lacan es muy crítico de este cambio de énfasis,

y sostiene que conduce fácilmente a un estilo "inquisitorial" de análisis, que ve las resistencias como basadas en la "mala voluntad fundamental" (S1, 30) del paciente. Dice Lacan que de tal modo se pasa por alto la naturaleza estructural de la resistencia, y se reduce el análisis a una relación dual imaginaria (véase E, 78; Ec, 333 y sigs.). Él acepta que la cura psicoanalítica involucra el "análisis de las resistencias", pero sólo con la condición de que esta expresión se entienda correctamente, en el sentido de "saber en qué nivel hay que dar la respuesta" (S2, 43). En otras palabras, lo crucial es que el analista pueda distinguir entre las intervenciones primordialmente orientadas hacia lo imaginario, y las orientadas hacia lo simbólico, y además sepa cuáles son las apropiadas en cada momento de la cura.

A juicio de Lacan, la resistencia no es una cuestión de mala voluntad del analizante; la resistencia es estructural e inherente al proceso analítico. En última instancia, se debe a una "incompatibilidad [estructural] entre el deseo y la palabra" (E, 275). Por lo tanto, hay un cierto nivel irreductible de resistencia que nunca se puede "superar"; "después de la reducción de las resistencias, queda un residuo que puede ser lo esencial" (S2, 321). Este "residuo" irreductible de resistencia es "esencial", porque precisamente el respeto a este residuo es lo que diferencia el psicoanálisis de la SUGESTIÓN. El psicoanálisis respeta el derecho del paciente a resistir a la sugestión, y por cierto valora esa resistencia: "Cuando la resistencia del sujeto se opone a la sugestión, es sólo un deseo de mantener el deseo del sujeto. Como tal, habría que ubicarla en las filas de la transferencia positiva" (E, 271).

Pero Lacan señala que, si bien el analista no puede y no debe tratar de superar todas las resistencias (S2, 228), puede minimizarlas, o por lo menos no exacerbarlas. Lo logra reconociendo la parte que él mismo desempeña en la resistencia del analizante, pues "no hay otra resistencia al análisis que la del propio analista" (E, 235). Esta afirmación debe entenderse de dos modos.

1. La resistencia del analizante sólo puede obstruir la cura cuando responde a una resistencia del analista o la suscita; por ejemplo, cuando el analista se ve arrastrado por el señuelo de la resistencia (como Freud por la resistencia de Dora). "La resistencia del paciente es siempre la propia resistencia de ustedes, y cuando una resistencia tiene éxito, ello se debe a que ustedes [los analistas] están hundidos hasta el cuello, porque entienden" (S3, 48). De modo que el analista debe cumplir la regla de la neutralidad y no dejarse arrastrar por los señuelos que le tiende el paciente.

2. Es el analista quien provoca la resistencia al empujar al analizante: "No hay ninguna resistencia por parte del sujeto" (S2, 228). La "resistencia es el estado presente de una interpretación del sujeto. Es la manera en que, en ese momento, el sujeto interpreta el punto en que está [...] simplemente significa que él [el paciente] no puede moverse más rápido" (S2, 228). La cura se basa en el principio de que al no forzar al paciente, la resistencia se reduce al mínimo irreductible. De modo que el analista debe evitar todas las formas de sugestión.

La fuente de la resistencia está en el yo: "En sentido estricto, la resistencia del sujeto está vinculada al registro del yo, es un efecto del yo" (S2, 127). De modo que la resistencia pertenece al orden imaginario, no al nivel del sujeto: "del lado de lo reprimido, del lado inconsciente de las cosas, no hay resistencia, sólo hay una tendencia a repetir" (S2, 321). Ilustra este hecho el ESQUEMA L: la resistencia es el eje imaginario *a-a'*, que obstaculiza la palabra insistente del Otro (que es el eje A-S). Las resistencias del yo son señuelos imaginarios, por los que el analista debe tener la cautela de no dejarse engañar (véase E, 168). De modo que "fortalecer el yo" nunca puede ser la meta de un análisis, como lo pretende la psicología del yo, puesto que sólo sirve para aumentar la resistencia.

Lacan también critica a la psicología del yo por confundir el concepto de resistencia con el de DEFENSA. No obstante, la distinción que traza Lacan entre una y otra idea difiere del enfoque al respecto del psicoanálisis anglo-norteamericano. Lacan dice que la defensa está del lado del sujeto, mientras que la resistencia está del lado del objeto. Es decir que, mientras que las defensas son estructuras simbólicas relativamente estables de la subjetividad, las resistencias son fuerzas más transitorias que impiden que el objeto sea absorbido en la cadena significante.

S

SABER (*CONNAISSANCE/SAVOIR, KNOWLEDGE*)

Lacan distingue el conocimiento, que es imaginario, del saber, que es simbólico, aunque "conocimiento" y "saber" son términos vertidos al inglés con la misma palabra, "*knowledge*". De modo que en cada caso resulta importante tener presente el término empleado por Lacan en el original.

El saber es la meta del tratamiento psicoanalítico: el saber de la relación del sujeto con el orden simbólico, y también el saber sobre esa relación. Este saber es simplemente la articulación de los significantes en el universo simbólico del sujeto, la cadena significante (S_2). El inconsciente no es más que otro nombre del saber simbólico, en cuanto constituye un "saber desconocido", un saber que el sujeto no sabe que tiene. La cura apunta a una revelación progresiva de este saber para el sujeto, y se basa en la premisa de que el único medio de acceso a ese saber es una particular forma de palabra denominada asociación libre. No obstante, la cura no apunta a un "saber absoluto" hegeliano, porque el inconsciente es irreductible; existe una división includible entre el sujeto y el saber. El saber simbólico es saber de la verdad sobre el propio deseo inconsciente. El saber en este sentido es una forma de goce: "El saber es el goce del Otro" (S17, 13). El saber simbólico no reside en algún sujeto particular, ni en el Otro (que no es un sujeto sino un lugar); es intersubjetivo. Sin embargo, esto no nos impide suponer que en algún lugar hay un sujeto que posee este saber simbólico (véase SUJETO SUPUESTO SABER).

SADISMO/MASOQUISMO (*SADISME/MASOCHISME, SADISM/MASOCHISM*)

Los términos "sadismo" y "masoquismo" fueron acuñados por Krafft-Ebing en 1893, con referencia al Marqués de Sade y al Barón Sacher von Masoch. Krafft-Ebing utilizó estas palabras con un sentido muy específico, para designar una PERVERSIÓN sexual en la cual la satisfacción depende de infligir dolor a otro (sadismo) o experimentarlo uno mismo (masoquismo). Cuando Freud recogió estos términos en sus *Tres ensayos de teoría sexual*, les dio el mismo sentido que Krafft-Ebing (Freud, 1905d). Siguiendo a este autor, Freud postuló una conexión intrínseca entre el sadismo y el masoquismo, sosteniendo que son sencillamente los aspectos activo y pasivo de una misma perversión.

También Lacan dice que el sadismo y el masoquismo están íntimamente relacionados, y vinculados a la pulsión invocatoria (que también denomina "pulsión sadomasoquista"; S11, 183). Tanto el masoquista como el sádico se sitúan como objetos de la pulsión invocatoria, la voz. Pero mientras que Freud dice que el sadismo es primario, para Lacan es primario el masoquismo, y el sadismo deriva de él: "El sadismo es meramente la renegación del masoquismo" (S11, 186). Mientras que el masoquista prefiere experimentar el dolor de la existencia en su propio cuerpo, el sádico rechaza este dolor y obliga al Otro a soportarlo (Ec, 778).

El masoquismo ocupa un lugar especial entre las perversiones, así como la pulsión invocatoria ocupa un lugar privilegiado entre las pulsiones parciales; es la "experiencia límite" en el intento de ir más allá del principio de placer.

SEMBLANTE (*SEMBLANT, SEMBLANCE*)

La idea de que las apariencias son engañosas recorre toda la obra de Lacan; se trata de un concepto estrechamente relacionado con la

oposición filosófica clásica entre la apariencia y la esencia (véase S11, 103 y sigs.). La distinción entre lo imaginario y lo simbólico también implica esta oposición entre apariencia y esencia. Lo imaginario es el reino de los fenómenos observables que actúan como señuelos, mientras que lo simbólico es el reino de las estructuras subyacentes que no pueden observarse pero sí deducirse.

Esta oposición da forma a toda indagación científica, cuyo presupuesto básico es que el científico tiene que tratar de penetrar, a través de la falsa apariencia, hasta la realidad oculta. De modo análogo, en el psicoanálisis, como en la ciencia, "sólo quien escapa de las falsas apariencias puede lograr la verdad" (S7, 310). No obstante, la falsa apariencia en psicoanálisis es diferente de la falsa apariencia en las ciencias naturales. Para el científico natural, la falsa apariencia (por ejemplo, un bastón recto que parece quebrarse cuando se introduce hasta la mitad en agua) carece de la dimensión del engaño deliberado, razón por la cual Lacan dice que el axioma de la ciencia natural es la creencia en un Dios honesto, no engañador (S3, 64). Pero en las ciencias conjeturales y en el psicoanálisis, siempre se encuentra el problema de que la falsedad de la apariencia puede deberse al engaño.

Lacan emplea dos palabras para referirse a las falsas apariencias. "Apariencia" es la usada en las discusiones filosóficas sobre esencia y, precisamente, apariencia. El término "semblante" es menos técnico, pero adquiere una creciente importancia en la obra de Lacan con el transcurso de los años. Aparece ya en 1957 (por ejemplo, Ec, 435; S4, 207), y es utilizado varias veces en el seminario de 1964 (S11, 107), pero hasta principios de la década de 1970 no llega a ocupar un lugar importante en el vocabulario teórico lacaniano. Al principio Lacan lo usa para abordar cuestiones tales como la sexualidad femenina, que es caracterizada por una dimensión de mascarada (véase Rivière, 1929). Más adelante emplea el término para caracterizar los rasgos generales del orden simbólico en sus relaciones con lo imaginario y lo real. Dedica su seminario de 1970-1 a "un discurso que no fuera semblante"; allí sostiene que la VERDAD no es simplemente lo opuesto de la apariencia, sino que no tiene solución de continuidad con ella; la verdad y la apariencia son como las dos caras de una banda de Moebius, que de hecho constituyen una sola cara. En su seminario de 1972-3, Lacan sostiene que el objeto *a* es un "semblante del ser" (S20, 84), que el amor se dirige a un semblante (S20, 85) y que el goce es sólo evocado o elaborado sobre la base de un semblante (S20, 85).

SEMEJANTE (*SEMBLABLE, COUNTERPART*)

El término "semejante" desempeña un papel importante en la obra de Lacan desde la década de 1930, y designa a las otras personas en quienes el sujeto percibe una semejanza con él mismo (principalmente una semejanza visual). El semejante desempeña un papel importante en el complejo de intrusión y en el ESTADIO DEL ESPEJO (que están ellos mismos estrechamente interrelacionados).

El complejo de intrusión es uno de los tres "complejos familiares" que Lacan discute en su artículo de 1938 sobre la familia, y aparece cuando el niño comprende por primera vez que tiene hermanos, que otros sujetos *como él* participan en la estructura familiar. El énfasis está en la semejanza: el niño se identifica con sus hermanos sobre la base del reconocimiento de la similitud corporal (que, desde luego, depende de que entre el sujeto y ellos haya una diferencia de edad relativamente pequeña). Es esta identificación la que da origen a la "imago del semejante" (Lacan, 1938, 35-9).

La imago del semejante es intercambiable con la imagen del cuerpo propio del sujeto, la IMAGEN ESPECULAR con la cual el sujeto se identifica en el estadio del espejo, y conduce a la formación del yo. Este carácter intercambiable es evidente en fenómenos tales como el TRANSITIVISMO, e ilustra el modo en que el sujeto constituye sus objetos sobre la base de su yo. Sólo es posible identificarse con la imagen del cuerpo de otra persona en la medida en que es percibido como similar al propio cuerpo, y a la inversa, el semejante sólo es reconcido como un yo separado, identificable, proyectando sobre él el propio yo.

En 1955 Lacan introduce una distinción entre "el gran Otro" y "el pequeño otro" (u "otro imaginario"), reservando esta última expresión para el semejante y la imagen especular. El semejante es el pequeño otro porque no es verdaderamente otro; no constituye la alteridad radical representada por el Otro, sino el otro en cuanto es similar al yo (de allí la intercambiabilidad de *a* y *a'* en el esquema L).

SEMINARIO (*SÉMINAIRE, SEMINAR*)

En 1951 Lacan comenzó a impartir conferencias privadas en el departamento de Sylvia Bataille, en 3 rue de Lille. Asistía a estas conferencias un pequeño grupo de analistas en formación, y se basaban en lecturas de algunos historiales de Freud: Dora, el Hombre de las ratas y el Hombre de los lobos. En 1953 el ámbito de esas lecturas se trasladó al Hôpital Sainte-Anne, donde se podía recibir a una audiencia más numerosa. Aunque Lacan se refiere a veces a las conferencias privadas de 1951-2 y 1952-3 como los dos primeros años de su "seminario", el término se suele reservar ahora para las conferencias públicas que se iniciaron en 1953. Desde ese momento hasta su muerte en 1981, Lacan tomó un tema distinto para cada año académico, y le dedicó una serie anual de conferencias. Esas veintisiete series anuales de conferencias son designadas habitualmente con el nombre colectivo de "el seminario", en singular.

Después de diez años en el Hôpital Sainte-Anne, el seminario pasó a la École Normale Supérieure en 1964, y a la Faculté de Droit en 1973. Estos cambios de ámbito se debieron a diversas razones, entre las cuales no era la menos importante la necesidad de acomodar a una audiencia en constante crecimiento a medida que el seminario iba convirtiéndose en un punto focal de la resurgencia intelectual de París en las décadas de 1950 y 1960.

En vista de la insistencia de Lacan en que la palabra es el único vehículo del psicoanálisis (E, 40), quizá fue apropiado que el medio original empleado para desarrollar y exponer sus ideas haya sido la palabra hablada. Por cierto, como lo ha observado un comentador, "Debe recordarse que prácticamente todos los 'escritos' (*Écrits*) de Lacan fueron originalmente exposiciones orales, que de muchos modos el seminario abierto era su ambiente preferido" (Macey, 1955, 77).

A medida que aumentaba la popularidad de los seminarios, crecía la demanda de transcripciones de las conferencias. No obstante, con la excepción de unos pocos artículos que él escribió sobre la base de algunas conferencias pronunciadas en el curso del seminario, Lacan nunca publicó una versión de sus propios seminarios. En 1956-9 autorizó a Jean-Bertrand Pontalis a editar algunos resúmenes de secciones del seminario de esos años, pero esto no bastaba para satisfacer la demanda de versiones escritas de la enseñanza de Lacan. Entonces, entre sus seguidores, de un modo casi clandestino, comenzaron a circular transcripciones no autorizadas del seminario. En 1973, Lacan permitió que su yerno Jacques-Alain Miller editara una transcripción establecida de las conferencias pronunciadas en 1964, el año undécimo del seminario. Desde entonces Miller ha continuado editando versiones autorizadas de los otros años, aunque hasta ahora los libros publicados no cubren ni la mitad del tiempo de esa enseñanza. El papel de Miller en la publicación y establecimiento del seminario ha generado algunas disputas muy acaloradas con oponentes que sostienen que él distorsiona los originales lacanianos. No obstante, como el propio Miller lo ha señalado, la transición del medio oral al escrito, y el trabajo editorial que esto exige, significa que las versiones publicadas no pueden ser simples transcripciones de las conferencias (véase Miller, 1985). Hasta ahora sólo se han editado en forma de libro nueve de los seminarios anuales, mientras que fragmentos autorizados de otros han aparecido en el periódico *Ornicar?* Tanto en Francia como en el extranjero continúan circulando transcripciones no autorizadas de los años no publicados.

A continuación listamos los títulos de los años (o "libros") sucesivos del seminario. Los títulos originales en francés y las restantes referencias editoriales aparecen en la bibliografía que el lector encontrará al final del diccionario.

Libro	Año	Título
I	1953-4	Los escritos técnicos de Freud
II	1954-5	El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica
III	1955-6	Las psicosis
IV	1956-7	La relación de objeto
V	1957-8	Las formaciones del inconsciente
VI	1958-9	El deseo y su interpretación
VII	1959-60	La ética del psicoanálisis
VIII	1960-1	La transferencia
IX	1961-2	La identificación
X	1962-3	La angustia
XI	1964	Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálsis
XII	1964-5	Problemas cruciales para el psicoanálisis
XIII	1965-6	El objeto del psicoanálisis
XIV	1966-7	La lógica del fantasma
XV	1967-8	El acto psicoanalítico

Libro	Año	Título
XVI	1968-9	De un otro al Otro
XVII	1969-70	El reverso del psicoanálisis
XVIII	1970-1	De un discurso que no fuese semblante
XIX	1971-2	… o peor
XX	1972-3	Aun
XXI	1673-4	Los desengañados se engañan o los nombres del padre[1]
XXII	1974-5	RSI
XXIII	1975-6	El *sinthome*
XXIV	1976-7	Lo no sabido que sabe de la una equivocación se da alas a morra[2]
XXV	1977-8	El momento de concluir
XXVI	1978-9	La topología y el tiempo
XXVII	1980	La disolución

SEÑUELO (*LEURRE, LURE*)

Según lo señala Alan Sheridan en el breve glosario que proporciona en su traducción de los *Écrits*, "la palabra francesa se puede verter diversamente al inglés como '*lure*' (para halcones y peces), '*decoy*' (para aves en general) '*bait*' (para peces)", e implica fascinación y seducción (Sheridan, 1977, xi).

Los señuelos forman parte del orden imaginario. Las maniobras seductoras del niño en el triángulo preedípico (cuando él trata de ser el falo para la madre) son descritas como señuelos (S4, 201). En cuanto a la cura, las RESISTENCIAS que se encuentran son señuelos ante los que el analista debe usar toda su astucia para no quedar entrampado (véase E, 168).

Los seres humanos no son los únicos animales capaces de preparar señuelos, y este hecho se aduce a veces en favor de la existencia de una "conciencia animal". Sin embargo, Lacan dice que es importante distinguir los señuelos animales de los señuelos humanos.

Señuelos animales

Los animales pueden engañar mediante su camuflaje o con "la maniobra fingida de un rezagado aparente que aleja a un predador del rebaño", pero "ni siquiera en ese caso hay nada que trascienda la función del señuelo al servicio de la necesidad" (E, 172). Los señuelos animales son sumamente importantes en las ceremonias de apareamiento, en las cuales un animal tiene que seducir a otro para llevarlo a la cópula, y esto es también lo que presta a la sexualidad humana su fuerte elemento imaginario: "la conducta sexual es muy especialmente proclive al señuelo" (S1, 123).

Señuelos humanos

Mientras que los señuelos animales son directos, el ser humano es único por su capacidad para un tipo especial de señuelo que supone un "doble engaño". Se trata de un señuelo que engaña al fingir engañar (es decir, diciendo una verdad que se espera que sea tomada por mentira) (véase E, 305). El ejemplo clásico de este señuelo propiamente humano es un chiste citado por Freud (y a menudo mencionado por Lacan) sobre dos judíos polacos: "¿Por qué me dices que vas a Cracovia, para que yo crea que vas a Lvov, cuando la verdad es que vas a Cracovia?" (E, 173). Los otros animales son incapaces de este tipo especial de señuelo, debido al hecho de que no poseen lenguaje.

SER (*ÊTRE, BEING*)

El empleo por Lacan de la palabra "ser" introduce en su discurso una nota metafísica que lo distingue de la mayoría de las otras escuelas de teoría psicoanalítica, que se rehúsan a examinar sus fundamentos metafísicos y filosóficos (E, 228). Lacan sostiene que es necesario que el psicoanálisis aborde esas preocupaciones, pues cuando el analista interviene, su acción "va al corazón del ser [del analizante]", y

1. Juego homofónico entre "*les non-dupes errent*" y "*les noms du père*". [T.]

2. Sólo a título indicativo, traducimos literalmente el original francés: *L'insu que sait de l'une bèvue s'aile à mourre*. Ninguna traducción puede retener las múltiples homofonías. "*Une bevue*" (una equivocación) es la lectura aproximada en francés de la palabra alemana *Unbewusste* (inconsciente). "*L'insu que sait*" (lo no sabido que sabe) es homófono de "*l'insu que c'est*" (lo no sabido que es), y también de "*l'insuccès*" (el fracaso). "*S'aile a mourre*" (se da alas a, o con, morra) es homófono de "*c'est l'amour*" (es el amor) y de "*sait l'amour*" (sabe el amor). Estos sentidos aludidos pueden combinarse de diversos modos; por ejemplo, una de las lecturas posibles es "el fracaso del inconsciente es el amor". [T.]

esto también afecta a su propio ser, puesto que él no puede "permanecer solo en el campo de juego" (E, 228). Por lo tanto, "es sin duda en la relación con el ser donde el analista tiene que encontrar su nivel de operación" (E, 252). Lacan dice también que en el curso de la cura el analista se ve sometido a una progresiva pérdida de ser (en francés, *désêtre*), al ser gradualmente reducido a la condición de mero objeto del analizante.

En las discusiones lacanianas sobre el ser se advierte una clara influencia de las ideas de Martin Heidegger (véase Heidegger, 1927). El ser pertenece al orden simbólico, puesto que éste es "la relación con el Otro en la cual el ser encuentra su estatuto" (E, 251). Esta relación, al igual que el Otro en sí, está marcada por una falta (*manque*), y el sujeto está constituido por esta falta de ser (*manque-à-être*), que da origen al deseo, un anhelar-ser (*manque-à-être*); de modo que el deseo es esencialmente un deseo de ser.

Cuando Lacan opone el ser a la EXISTENCIA, se refiere a la existencia en lo real, que contrasta con la función simbólica del ser. Algo puede *ser* sin *existir*, cuando es construido a partir de la palabra pero no encuentra correlato en lo real (por ejemplo, el Otro cómpleto). A la inversa, algo puede *existir* sin *ser*, como la "existencia inefable, estúpida" del sujeto, que no puede ser completamente reducida a una articulación significante (E, 194).

Lacan acuña el neologismo *parlêtre* con el sustantivo *être* (ser) y el verbo *parler* (hablar) para subrayar su idea de que el ser se constituye en y a través del lenguaje. Un ser humano es por sobre todo un ser hablante.

SHIFTER (*SHIFTER*, *SHIFTER*)

El término "*shifter*" fue introducido en lingüística por Otto Jespersen en 1923, para designar los elementos del lenguaje cuyo sentido general no puede definirse sin referencia al mensaje. Por ejemplo, los pronombres "yo" y "tú", palabras como "aquí" y "ahora", y los tiempos verbales, sólo pueden entenderse con relación al contexto en el que el mensaje es emitido. Roman Jakobson desarrolló este concepto en un artículo publicado en 1957. Antes de ese ensayo, "se creía a menudo que la peculiaridad del pronombre personal y otros *shifters* consistía en la falta de un significado único, constante, general" (Jakobson, 1957, 132). En los términos de la tipología de los SIGNOS de Peirce, los *shifters* eran tratados como índices puros (véase ÍNDICE). Sin embargo, siguiendo la propia argumentación de Peirce (Peirce, 1932, 156-73), Jakobson sostiene que los *shifters* en realidad *tienen* un significado general único; por ejemplo, el pronombre personal "yo" siempre significa "la persona que dice yo". Esto convierte al *shifter* en un "símbolo". Jakobson llega a la conclusión de que los *shifters* combinan funciones simbólicas e indexicales, y "pertenecen por lo tanto a la clase de los *símbolos indexicales*" (Jakobson, 1957, 132). De este modo, Jakobson cuestiona la posibilidad de una gramática exenta de contexto, puesto que la ENUNCIACIÓN aparece codificada en el enunciado en sí. Además, puesto que la gramática está implicada en la palabra, la distinción lengua/palabra también queda cuestionada (véase Caton, 1987, 234-7). Siguiendo a Jakobson, Lacan emplea el término "*shifter*" (en inglés), o "término-índice", como también lo llama (E, 186), para demostrar la naturaleza problemática e indecidible del "yo" (*je*). No obstante, mientras que Jakobson (siguiendo a Peirce) define el *shifter* como un símbolo indexical, para Lacan es un significante indexical. Esto problematiza la distinción entre enunciación y enunciado. Por un lado, como significante forma sin duda parte del enunciado. Por el otro, como índice es claramente parte de la enunciación. Esta división del yo no es meramente ilustrativa de la escisión del sujeto; *es* esa escisión. "Por cierto, el yo de la enunciación no es el mismo yo del enunciado, es decir, el *shifter* que, en el enunciado, lo designa" (S11, 139). Lacan también define como *shifter* la partícula francesa *ne* (E, 298).

SIGNIFICACIÓN (*SIGNIFICATION*, *SIGNIFICATION*)

En los escritos de Lacan anteriores a 1950, la palabra "significación" aparece utilizada de un modo general con respecto a lo que tiene significado y también en relación con lo que es importante (por ejemplo, Ec, 81). Así, en 1946, Lacan critica a la psiquiatría organicista por ignorar "las significaciones de la locura" (Ec, 167; véase Ec, 153-4). En el período 1953-7, el término conserva estas asociaciones vagas con el reino del sentido y el lenguaje, de modo que es ubicada en el orden simbólico (S4, 121).

Pero desde 1957 el empleo de esta palabra

por Lacan implica una referencia directa al concepto saussureano, y pasa del orden simbólico al orden imaginario. Saussure reserva el término "significación" para la relación entre el SIGNIFICANTE y el SIGNIFICADO; se dice que cada imagen sonora "significa" un concepto (Saussure, 1916, 114-17). Para Saussure, la significación es un vínculo indestructible; el significante y el significado son tan inseparables como las dos caras de una hoja de papel.

Lacan dice que la relación entre significante y significado es mucho más precaria; ve la BARRA que los separa en el algoritmo saussureano (véase la figura 18, pág. 184) como representación de una ruptura, de una "resistencia" a la significación, y no de un vínculo (E, 164). En primer lugar, el significante es lógicamente anterior al significado, que constituye un mero efecto del juego de los significantes. En segundo término, incluso cuando se producen significados, ellos constantemente se deslizan (véase DESLIZAMIENTO) debajo del significante; lo único que detiene este movimiento, temporariamente, fijando el significante al significado por un breve momento, y generando la ilusión de un sentido estable, son los PUNTOS DE ALMOHADILLADO. En la obra de Lacan, la significación no es un vínculo estable entre el significante y el significado, sino un proceso: el proceso por el cual el juego de los significantes produce la ilusión del significado a través de los tropos que son la metonimia y la metáfora.

La significación es metonímica porque "siempre se refiere a otra significación" (S3, 33). En otras palabras, el sentido no se encuentra en ningún significante, sino en el juego entre los significantes a lo largo de la cadena significante, y es por lo tanto inestable; "es en la cadena de los significantes donde el sentido insiste, pero ninguno de sus elementos consiste en la significación de la cual es en ese momento capaz" (E, 153).

La significación es metafórica porque supone cruzar la barra, el "pasaje del significante al significado" (E, 164). La metáfora fundamental de la cual depende toda significación es la metáfora paterna, y toda significación es por lo tanto fálica.

En el álgebra lacaniana, la significación se designa con el símbolo *s* –como en la anotación *s*(A), que indica uno de los principales nodos en el grafo del deseo–. También el significado se escribe *s*, lo que sugiere que para Lacan el término "significación" (el proceso por el cual se produce el efecto de sentido) y el término "significado" (el efecto de sentido en sí) tienden a superponerse.

A fines de la década de 1950, Lacan establece una oposición entre significación y sentido. La diversidad de modos en que estos términos han sido traducidos al inglés crea dificultades al lector de Lacan en esa lengua.

La significación es imaginaria y ámbito de la PALABRA vacía; el sentido es simbólico, y ámbito de la palabra plena. (Más tarde, en la década de 1970, Lacan no ubica el sentido en el orden simbólico, sino en la conjunción de lo simbólico y lo imaginario; véase la figura 15). Las interpretaciones psicoanalíticas van contra la significación, y tienen que ver con el sentido y su correlato, el sin-sentido. Aunque la significación y el sentido se oponen entre sí, están por igual relacionados con la producción de goce. Lacan lo indica acuñando dos neologismos: *signifiance* (con la palabra *signification* [significación] y *jouissance* [goce]); véase E, 259; S20, 23), y *jouis-sens* (con *jouissance* [goce] y *sens* [sentido]).

SIGNIFICADO (*SIGNIFIÉ, SIGNIFIED*)

Según Saussure, el significado es el elemento conceptual del SIGNO. No es el objeto real designado por un signo (el referente), sino una entidad psicológica que corresponde a ese objeto (Saussure, 1916, 66-7).

Para Saussure, asimismo, el significado tiene el mismo estatuto que el SIGNIFICANTE; ambos constituyen lados iguales del signo. Lacan, por su lado, afirma la supremacía del significante, y sostiene que el significado es un mero efecto del juego de los significantes, un efecto del proceso de significación producido por la metáfora. En otras palabras, el significado no está dado, sino que es producido.

De modo que la concepción lacaniana se opone a la concepción expresionista del lenguaje, según la cual los conceptos existen en un estado preverbal antes de ser expresados en el vehículo material del lenguaje. En contraste, Lacan sostiene la prioridad (lógica, no cronológica) del elemento material del lenguaje.

SIGNIFICANTE (*SIGNIFIANT, SIGNIFIER*)

Lacan toma el término "significante" de la obra del lingüista suizo Ferdinand de Saussure.

Esta palabra no había sido usada por Freud, quien no conocía el libro de Saussure. Según este último, el significante es elemento fonológico del SIGNO; no el sonido en sí, sino la imagen mental de ese sonido. En los términos de Saussure, el significante es la "imagen acústica" que significa un SIGNIFICADO (Saussure, 1916, 66-7).

Saussure sostiene que el significado y el significante son interdependientes, pero para Lacan el significante es primario y produce el significado. El significante es en primer lugar un elemento material sin sentido que forma parte de un sistema diferencial cerrado; este "significante sin el significado" es denominado por Lacan "significante puro", aunque se trata aquí de una precedencia lógica, y no cronológica. "Todo significante real, como tal, es un significante que no significa nada. Cuanto más el significante no significa nada, más indestructible es" (S3, 185). Son estos significantes indestructibles sin sentido los que determinan al sujeto; los efectos del significante sobre el sujeto constituyen el inconsciente, y por lo tanto constituyen también la totalidad del campo del psicoanálisis.

De modo que para Lacan el lenguaje no es un sistema de signos (como lo era para Saussure), sino un sistema de significantes. Los significantes son las unidades básicas del lenguaje, y están "sometidos a la doble condición de ser reducibles a elementos diferenciales últimos y de combinarse según las leyes de un orden cerrado" (E, 152). Con la frase "reducibles a elementos diferenciales últimos", Lacan sigue a Saussure al afirmar el carácter fundamentalmente diferencial del significante. Saussure dice que en el lenguaje no hay términos positivos sino sólo diferencias (Saussure, 1916, 120). Y con la frase "combinarse según las leyes de un orden cerrado", Lacan afirma que los significantes se combinan en cadenas significantes siguiendo las leyes de la metonimia.

El significante es la unidad constitutiva del orden simbólico, porque está esencialmente relacionado con el concepto de ESTRUCTURA; "la noción de estructura y la de significante parecen inseparables" (S3, 184). El campo del significante es el campo del Otro, que Lacan llama "la batería de los significantes".

Lacan define el significante como "lo que representa a un sujeto para otro significante", en oposición al signo, que "representa algo para alguien" (S11, 207). Para ser más preciso, un significante (denominado significante amo, que se escribe S_1) representa al sujeto para *todos los otros significantes* (que se escriben S_2). No obstante, ningún significante puede *significar* al sujeto.

Aunque el término "significante" está ausente de la obra de Freud, su empleo por Lacan concentra la atención en un tema recurrente de los textos freudianos. Los ejemplos que da Freud de interpretaciones psicoanalíticas constantemente ponen en foco rasgos lingüísticos puramente formales. Por ejemplo, analiza su propia imposibilidad de recordar el nombre "Signorelli" dividiendo la palabra en segmentos formales, y siguiendo los vínculos asociativos de cada uno de ellos (Freud, 1901, cap. 1). De modo que la insistencia de Lacan en que el analista preste atención a los significantes de la palabra del analizante no es en realidad una innovación técnica sino un intento de teorizar el método freudiano en términos más rigurosos.

Si bien es cierto que cuando Lacan habla de los significantes a menudo se refiere a lo que otros llamarían sencillamente "palabras", estos dos términos no son equivalentes. También pueden funcionar como significantes unidades de lenguaje más pequeñas que las palabras (morfemas y fonemas) o más grandes que las palabras (frases y oraciones), y además pueden hacerlo entes no-lingüísticos, por ejemplo objetos, relaciones y actos sintomáticos (S4, 288). La única condición que caracteriza a algo como significante es, para Lacan, que esté inscrito en un sistema en el que adquiere valor exclusivamente en virtud de su diferencia con los otros elementos del sistema. Es esta naturaleza diferencial del significante lo que implica que nunca pueda tener un sentido unívoco o fijo (S4, 289); su sentido varía según la posición que ocupa en la estructura.

SIGNO (*SIGNE, SIGN*)

Lacan define el signo como lo que "representa algo para alguien", en oposición al SIGNIFICANTE, que es "lo que representa a un sujeto para otro significante" (S11, 207).

Al abordar el concepto de signo, Lacan ubica su obra en estrecha relación con la ciencia de la semiótica, que ha crecido rápidamente en el siglo XX. En la semiótica pueden discernirse dos líneas principales de desarrollo: la línea europea, asociada con Ferdinand de Saussure (y que el propio Saussure bautizó con el nombre

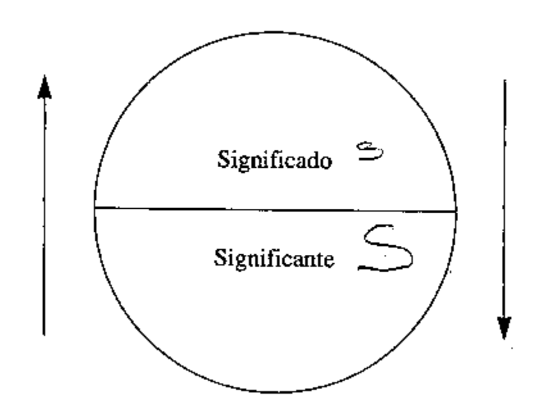


Figura 17. El signo saussureano
Fuente: Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale*, 1916.

de "semiología"), y la línea norteamericana, vinculada a Charles S. Peirce.

1. Según Saussure, el signo es la unidad básica del LENGUAJE (Saussure dice *langue*). El signo está constituido por dos elementos: un elemento conceptual (que Saussure denomina *el significado*) y un elemento fonológico (denominado *el significante*). Estos dos elementos están unidos por un lazo arbitrario e indestructible. Saussure representa el signo mediante un diagrama (figura 17; véase Saussure, 1916, 114).

En este diagrama, la flecha representa la implicación recíproca inherente a la significación, y la línea entre el significante y el significado representa unión.

Lacan retoma el concepto saussureano del signo en su "giro lingüístico" de la década de 1950, pero lo somete a varias modificaciones. Primero, mientras que Saussure postulaba la implicación recíproca entre el significante y el significado (interdependientes como las dos caras de una hoja de papel), Lacan dice que la relación entre el significante y el significado es extremadamente inestable (véase DESLIZAMIENTO). Segundo, Lacan sostiene que hay un orden de "significantes puros" en el que los significantes existen antes que los significados; este orden de estructura puramente lógica es el inconsciente. Con esto se destruye el concepto saussureano del signo; para Lacan, un lenguaje no está compuesto de signos sino de signficantes.

A fin de ilustrar el contraste entre sus propias ideas y las de Saussure, Lacan reemplaza el diagrama saussureano del signo por un algoritmo (figura 18) que, según dice, debería atribuirse al propio Saussure (y por lo tanto a veces aparece denominado como "algoritmo saussureano"; véase E, 149).

La S de la figura 18 representa el significante, y la *s* el significado; las posiciones relativas de significante y significado aparecen entonces invertidas, mostrando la primacía del significante (que está en mayúscula, mientras que el significado es reducido a una minúscula cursiva). La flecha y el círculo son abolidos, lo cual representa la ausencia de una relación estable o fija entre significante y significado. La

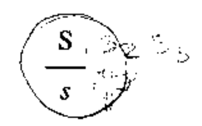


Figura 18. El algoritmo saussureano
Fuente: Jacques Lacan: *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

BARRA entre significante y significado ya no representa unión sino la resistencia inherente a la significación. Para Lacan, este algoritmo define "la topografía del inconsciente" (E, 163).

2. Según Peirce, el signo es algo que representa un objeto para alguien que lo interpreta (el término "objeto" puede en este caso significar una cosa física, un hecho, una idea, u otro signo). Peirce divide los signos en tres clases: "símbolos", "índices" e "iconos"; estos distintos tipos de signos difieren por el modo de relacionarse con el objeto. El símbolo no tiene ninguna relación "natural" o necesaria con el objeto al que se refiere, sino que está vinculado a él por una regla puramente convencional. El ÍNDICE tiene una "relación existencial" con el objeto que representa (el índice es siempre espacial o temporalmente contiguo al objeto). El icono representa un objeto exhibiendo su forma por vía de la semejanza. Las distinciones que traza Peirce entre iconos, índices y símbolos son analíticas y no mutuamente excluyentes. Por lo tanto, un signo casi siempre funciona en una variedad de modos; los pronombres personales, por ejemplo, son signos que operan tanto simbólica como indexicalmente (véase Peirce, 1932, 156-73; Burks, 1949).

Lacan recoge la concepción del índice de Peirce para trazar una distinción entre la visión psicoanalítica del síntoma y su visión médica, y también para distinguir entre los códigos (animales) y los lenguajes (humanos). Desarrolla asimismo el concepto de índice según la orientación establecida por Roman Jakobson con la noción de *SHIFTER*, para diferenciar el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación.

SIMBÓLICO (*SYMBOLIQUE, SYMBOLIC*)

El término "simbólico" aparece como adjetivo en los primeros escritos psicoanalíticos de Lacan (por ejemplo, Lacan, 1936). En esas obras tempranas, la palabra está asociada con referencias a la lógica simbólica y a las ecuaciones empleadas en física matemática (Ec, 79). En 1948 dice que los síntomas tienen un "sentido simbólico" (E, 10). Hacia 1950, el término ha adquirido matices antropológicos, como cuando Lacan elogia a Marcel Mauss por haber demostrado que "las estructuras de la sociedad son simbólicas" (Ec, 132).

Estas diferentes acepciones se combinan en una categoría única en 1953, cuando Lacan empieza a emplear la palabra "simbólico" como sustantivo. Se convierte entonces en uno de los tres ÓRDENES que seguirán siendo centrales en el resto de su obra. Entre estos tres órdenes, el simbólico es el esencial para el psicoanálisis; los psicoanalistas son fundamentalmente "profesionales de la función simbólica" (E, 72). Al hablar de "la función simbólica", Lacan deja en claro que su concepción del orden simbólico debe mucho a la obra antropológica de Claude Lévi-Strauss (de quien toma esa expresión; véase Lévi-Strauss, 1949a, 203). En particular, Lacan recoge de Lévi-Strauss la idea de que el mundo social está estructurado según ciertas leyes que regulan las relaciones de parentesco y el intercambio de presentes (véase también Mauss, 1923). El concepto de presente, y el de circuito de intercambio, son entonces fundamentales para la concepción lacaniana de lo simbólico (S4, 153-4, 182).

Puesto que la forma básica de intercambio es la comunicación en sí (el intercambio de palabras, el presente de la palabra; S4, 189), y como los conceptos de LEY y ESTRUCTURA son impensables sin el LENGUAJE, lo simbólico es en lo esencial una dimensión lingüística. De modo que todo aspecto de la experiencia psicoanalítica que tenga estructura lingüística pertenece al orden simbólico.

Sin embargo, Lacan no equipara sencillamente el orden simbólico con el lenguaje; por el contrario, el lenguaje, además de la dimensión simbólica, involucra también las dimensiones imaginaria y real. La dimensión simbólica del lenguaje es la del SIGNIFICANTE; ésta es una dimensión en la cual los elementos no tienen existencia positiva, sino que están puramente constituidos por sus diferencias mutuas.

Lo simbólico es también el ámbito de la alteridad radical al que Lacan designa como el Otro. El INCONSCIENTE es el discurso de este OTRO, y por lo tanto pertenece totalmente al orden simbólico. Lo simbólico es el reino de la Ley que regula el deseo en el complejo de Edipo. Es el reino de la cultura en tanto opuesto al orden imaginario de la naturaleza. Mientras que lo imaginario se caracteriza por relaciones duales, lo característico de lo simbólico son estructuras triádicas, porque la relación intersujetiva es siempre "mediada" por un tercer término, el gran Otro. El orden simbólico es también el reino de la MUERTE, de la AUSENCIA y de la FALTA. Lo simbólico es tanto el PRINCIPIO DE PLACER que regula la distancia a la Cosa, como la PULSIÓN DE MUERTE, que va "más allá del principio de placer" por medio de la repetición (S2, 210);

de hecho, "la pulsión de muerte es sólo la máscara del orden simbólico" (S2, 326).

El orden simbólico es completamente autónomo: no es una superestructura determinada por la biología o la genética. Es completamente contingente con respecto a lo real: "No hay ninguna razón biológica, y en particular ninguna razón genética, que explique la exogamia. En el orden humano estamos tratando con la emergencia completa de una nueva función, que abarca el orden completo en su totalidad" (S2, 29). De modo que, aunque puede *parecer* que lo simbólico "surge de lo real" como algo dado de antemano, esto es una ilusión, y "no se debe pensar que los símbolos provienen verdaderamente de lo real" (S2, 238).

El efecto totalizador, omniabarcativo, del orden simbólico lleva a Lacan a hablar de lo simbólico como un universo: "En el orden simbólico la totalidad es denominada un universo. El orden simbólico adquiere desde el principio su carácter universal. No se constituye trozo a trozo. En cuanto llega el símbolo, hay un universo de símbolos" (S2, 29). No se trata por lo tanto de una transición gradual y continua desde lo imaginario a lo simbólico; estos dominios son completamente heterogéneos. Una vez que ha aparecido el orden simbólico, crea el sentido que siempre ha estado allí, puesto que "encontramos absolutamente imposible especular sobre lo que lo precedió si no es mediante símbolos" (S2, 5). Por esta razón, estrictamente hablando es imposible concebir el origen del lenguaje, y mucho menos lo anterior, razón por la cual lo concerniente al desarrollo está fuera del campo del psicoanálisis.

Lacan critica el psicoanálisis de su época por olvidar el orden simbólico y reducirlo todo a lo imaginario. A su juicio, esto no es nada menos que una traición a las ideas básicas de Freud: "El descubrimiento de Freud es el del campo de los efectos, en la naturaleza del hombre, producidos por su relación con el orden simbólico. Ignorar este orden simbólico es condenar el descubrimiento al olvido" (E, 64).

Dice Lacan que sólo trabajando en el orden simbólico puede el analista producir cambios en la posición subjetiva del analizante; estos cambios generarán también efectos imaginarios, puesto que lo imaginario es estructurado por lo simbólico. El orden simbólico es el determinante de la subjetividad, y el reino imaginario de imágenes y apariencias es sólo un efecto de lo simbólico. Por lo tanto, el psicoanálisis debe penetrar más allá de lo imaginario y trabajar en el orden simbólico.

El concepto lacaniano de lo simbólico se opone diametralmente al "simbolismo" de Freud. Para Freud, el símbolo era una relación biunívoca relativamente fija entre el sentido y la forma, lo que se corresponde más con el concepto lacaniano del ÍNDICE (véase Freud, 1900a, SE V, cap.6, sección E, sobre el simbolismo en los sueños). Pero para Lacan lo simbólico se caracteriza precisamente por la ausencia de cualquier relación fija entre significante y significado.

SINTHOME (SINTHOME, SINTHOME)

El término *sinthome* es, como lo señala Lacan, una forma arcaica de la palabra más reciente *symptôme* (síntoma). Lacan introdujo este término en 1975, como título de su seminario de 1975-6, que al mismo tiempo continúa la elaboración de su topología, amplía el foco anterior del seminario en el NUDO BORROMEO, y constituye una exploración de los escritos de James Joyce. Por medio de esta *coincidentia oppositorum* (que une la teoría matemática con la trama intrincada del texto joyceano), Lacan redefine el síntoma psicoanalítico en los términos de su topología final del sujeto.

1. Antes de la aparición del *sinthome*, diferentes corrientes del pensamiento lacaniano conducían a distintas inflexiones del concepto de SÍNTOMA. Ya en 1957 se dice que el síntoma está "inscrito en un proceso de escritura" (Ec, 445), lo que implica una concepción diferente de la que considera el síntoma como un mensaje cifrado. En 1963 Lacan afirma que el síntoma, a diferencia del *acting out*, no reclama interpretación; no es en sí mismo un llamado al Otro, sino un puro goce que no se dirige a nadie (Lacan, 1962-3, seminario del 23 de enero de 1963; véase Miller, 1987, 11). Estos comentarios anticipan la transformación radical del pensamiento de Lacan, implícito en este pasaje de la definición lingüística del síntoma como significante, al enunciado, en el seminario de 1974-5, de que "el síntoma sólo puede definirse como el modo en que cada sujeto goza del inconsciente, en la medida en que el inconsciente lo determina" (Lacan, 1954-5, seminario del 18 de febrero de 1975).

De modo que el síntoma, antes concebido como un mensaje que es posible descifrar con referencia al inconsciente "estructurado como

un lenguaje", pasa a ser considerado huella de una particular modalidad del goce del sujeto; este cambio culmina con la introducción del término *sinthome*. El *sinthome* designa entonces una formulación significante que está más allá del análisis, un núcleo de goce inmune a la eficacia de lo simbólico. Lejos de pedir alguna "disolución" analítica, el *sinthome* es lo que "permite vivir" al proporcionar una organización singular del goce. De modo que la tarea del análisis, según una de las últimas definiciones lacanianas del fin de análisis, es llevar a la identificación con el *sinthome*.

2. El pasaje teórico de la lingüística a la topología, que marca el período final de la obra de Lacan, constituye el verdadero estatuto del *sinthome* como inanalizable, y constituye un problema de exégesis que va más allá de la dificultad habitual que plantea la densa retórica lacaniana. El seminario de 1975-6 amplía la teoría del nudo borromeo, que el año anterior había sido propuesto como estructura esencial del sujeto, al añadir el *sinthome* como cuarto anillo a la tríada de lo real, lo simbólico y lo imaginario, con lo cual se mantiene unido un nudo que constantemente amenaza con deshacerse. Este nudo no se ofrece como modelo sino como descripción rigurosamente no-metafórica de una "topología ante la cual la imaginación fracasa" (Lacan, 1975-6, seminario del 9 de diciembre de 1975). Puesto que el sentido ya figuraba en el nudo, en la intersección de lo simbólico y lo imaginario (véase la figura 1), se sigue que la función del *sinthome* (intervenir para anudar lo real, lo simbólico y lo imaginario) está inevitablemente más allá del sentido.

3. Lacan fue un entusiasta lector de Joyce desde su juventud (véanse las referencias a Joyce en Ec, 25 y S20, 37). En el seminario de 1975-6, la escritura de Joyce es leída como un extenso *sinthome*, un cuarto término cuya adicción al nudo borromeo de RSI le permite al sujeto mantenerse unido. Enfrentado en su niñez con la no-función/ausencia (carencia) radical del Nombre-del-Padre, Joyce logró evitar la psicosis desplegando su arte como suplencia, como cordel suplementario en el nudo subjetivo. Lacan pone el foco en las "epifanías" juveniles de Joyce (experiencias de una intensidad casi alucinatoria que después eran registradas en textos enigmáticos, fragmentarios) como instancias de una "forclusión radical", en la cual "lo real forcluye el sentido" (seminario del 16 de marzo 1976). El texto joyceano –desde la epifanía hasta *Finnegan's Wake*– entraña una relación especial con el lenguaje, su remodelación "destructiva" como *sinthome*, la invasión del orden simbólico por el goce privado del sujeto.

Uno de los juegos de palabras de Lacan, *synth-homme*, implica este tipo de autocreación "artificial". Lacan insiste en que su abordaje de la escritura de Joyce no es "psicoanálisis aplicado". La teoría topológica no es meramente concebida como otro tipo de descripción representacional, sino como una forma de escritura, una praxis que apunta a figurar lo que escapa a lo imaginario. En esa medida, más que un objeto o "caso" teórico, Joyce se convierte en un *saint homme* ejemplar que, al rechazar cualquier solución imaginaria, pudo inventar un nuevo modo de usar el lenguaje para organizar el goce.

(Autor de este artículo: Luke Thurston)

SÍNTOMA (*SYMPTÔME, SYMPTOM*)

En medicina, los síntomas son las manifestaciones perceptibles de una enfermedad subyacente que de otro modo podría seguir no detectada. El concepto de síntoma se afirma entonces sobre una distinción básica entre superficie y profundidad, entre los fenómenos (objetos que se pueden experimentar directamente) y sus causas ocultas, que no se pueden experimentar, sino que hay que inferir. Una distinción similar opera en la obra de Lacan, en la cual los síntomas se diferencian siempre de las ESTRUCTURAS. Esta distinción tiene la ventaja de que trasciende la oposición entre superficie y profundidad, puesto que se sostiene que las estructuras se encuentran tan "en la superficie" como los síntomas mismos. Es la estructura clínica del paciente (neurosis, psicosis o perversión) lo que constituye el foco real del psicoanálisis, y no sus síntomas; en consecuencia, el FIN DE ANÁLISIS tiene que concebirse en términos estructurales, y no como curación de los síntomas.

En la obra de Lacan, la palabra "síntoma" se refiere por lo general a los síntomas *neuróticos*, es decir, a las manifestaciones perceptibles de la neurosis, y no de las otras estructuras clínicas (pero véase una excepción en E, 281). Por lo tanto, las manifestaciones de la psicosis, como las alucinaciones y los delirios, no son habitualmente llamadas síntomas sino *fenómenos*, mientras que la perversión se manifiesta en *actos* perversos. La meta del psicoanálisis laca-

niano no es la remoción de los síntomas neuróticos, puesto que cuando un síntoma neurótico desaparece por lo general lo reemplaza otro. Esto es lo que distingue al psicoanálisis de todas las otras formas de terapia.

Lacan sigue a Freud al afirmar que los síntomas neuróticos son formaciones del inconsciente, y que siempre constituyen una transacción entre dos deseos conflictivos. La originalidad de Lacan reside en que entiende los síntomas neuróticos en términos lingüísticos: "El síntoma se resuelve enteramente en un análisis del lenguaje, porque el síntoma está en sí mismo estructurado como un lenguaje" (E, 59).

En el curso de su obra, Lacan identifica el síntoma con diferentes rasgos del lenguaje.

1. En 1953 dice que el síntoma es un SIGNIFICANTE (E, 59). Esto diferencia la concepción psicoanalítica del síntoma respecto del enfoque médico, en cuanto este último no lo considera como un significante sino como un ÍNDICE (E, 129; véase S2, 230). Una consecuencia de tal distinción es que, en lo que concierne a la teoría psicoanalítica, ningún síntoma neurótico tiene un sentido universal, puesto que es el producto de una historia singular del sujeto del que se trata. A pesar de sus aparentes semejanzas, todos los síntomas neuróticos son singulares. Otra consecuencia es que no hay ningún vínculo fijo de "uno a uno" entre los síntomas neuróticos y la estructura neurótica subyacente; ningún síntoma neurótico es en sí mismo histérico u obsesivo. Esto significa que, mientras que un médico puede llegar a un diagnóstico a partir de los síntomas que presenta el paciente, un analista lacaniano no puede determinar si un paciente neurótico es histérico u obsesivo basándose exclusivamente en sus síntomas. Por ejemplo, el analista no diagnosticará al paciente como obsesivo sólo porque presente síntomas obsesivos típicos (acciones rituales, conducta compulsiva, etcétera). A la inversa, ese analista puede muy bien atribuir una estructura obsesiva a un paciente que no presenta ninguno de los síntomas típicos de la neurosis obsesiva. El analista lacaniano sólo llega a un diagnóstico de histeria o neurosis obsesiva identificando la pregunta fundamental que anima la palabra del neurótico.

2. En 1955, Lacan identifica el síntoma con la SIGNIFICACIÓN: "El síntoma es en sí mismo, de lado a lado, significación, es decir, verdad, verdad que toma forma" (S2, 320).

3. En 1957 el síntoma es descrito como una METÁFORA: "siendo el síntoma una metáfora en la cual la carne o función es tomada como elemento significante" (E, 166). La intención de Lacan es que esta descripción sea tomada literalmente: "si el síntoma es una metáfora, no es una metáfora decirlo" (S, 175).

4. En el GRAFO DEL DESEO, que aparece por primera vez en el seminario de 1957-8, el síntoma es descrito como un mensaje. En 1961 Lacan dice que el síntoma es un mensaje enigmático que el sujeto piensa que es un mensaje opaco que viene de lo real, en lugar de reconocerlo como propio (S8, 149).

Desde 1962 en adelante se advierte en la obra de Lacan una tendencia gradual a apartarse de la concepción lingüística del síntoma y acercarse a un enfoque que lo ve como puro goce que no puede ser interpretado. Este cambio conceptual culmina en 1975 con la introducción del término *SINTHOME*.

SUBLIMACIÓN (*SUBLIMATION, SUBLIMATION*)

En la obra de Freud, la sublimación es un proceso en el cual la libido es canalizada en actividades aparentemente no-sexuales, tales como la creación artística y el trabajo intelectual. La sublimación funciona entonces como una válvula de escape socialmente aceptable para el exceso de energía sexual que de otro modo sería descargada en formas socialmente inaceptables (conducta perversa) o en síntomas neuróticos. La conclusión lógica de este modo de ver es que la sublimación completa significaría el fin de toda perversión y de toda neurosis. No obstante, muchos puntos quedan sin aclarar en la descripción freudiana de la sublimación.

Lacan retoma el concepto en su seminario de 1959-60. Sigue a Freud al subrayar como básico el reconocimiento social, puesto que puede decirse que las pulsiones han sido sublimadas en la medida en que se las ha desviado hacia objetos socialmente valorados (S7, 107). Es esta dimensión de los valores sociales compartidos lo que le permite a Lacan ligar el concepto de sublimación con su examen de la ética (véase S7, 144). Pero la descripción lacaniana de la sublimación también difiere de la de Freud en algunos puntos.

1. La descripción freudiana implica que es posible la sexualidad perversa como forma de satisfacción directa de la pulsión, y que la sublimación sólo es necesaria porque esta forma directa está prohibida por la sociedad. Pero La-

can rechaza el concepto de un grado cero de satisfacción (véase Žižek, 1991, 83-4), sosteniendo que la perversión no es sencillamente un medio natural bruto de descargar la libido, sino una relación altamente estructurada con las pulsiones que, en sí mismas, ya de antes, son fuerzas lingüísticas y no biológicas.

2. Mientras que Freud creía que la sublimación completa era posible para algunas personas particularmente refinadas o cultas, Lacan dice que "la sublimación completa no es posible para el individuo" (S7, 91).

3. En la descripción de Freud, la sublimación involucra la reorientación de la pulsión hacia un objeto diferente (no sexual). Pero para Lacan lo que cambia no es el objeto sino su posición en la estructura del fantasma. En otras palabras, la sublimación no supone dirigir la pulsión hacia un objeto diferente, sino cambiar la naturaleza del objeto al que la pulsión ya de antes se dirigía, un "cambio del objeto en sí", algo que resulta posible porque la pulsión está "ya de antes profundamente marcada por la articulación del significante" (S7, 293). La cualidad sublime de un objeto no se debe entonces a alguna propiedad intrínseca del objeto mismo, sino que es simplemente un efecto de la posición del objeto en la estructura simbólica del fantasma. Para ser más específicos, la sublimación reubica un objeto en la posición de la COSA. La fórmula lacaniana de la sublimación es entonces que "eleva un objeto [...] a la dignidad de la Cosa" (S7, 112).

4. Lacan sigue a Freud al vincular la sublimación a la creatividad y el ARTE, pero complica este enunciado al asociarla también con la PULSIÓN DE MUERTE (S4, 431). Varias razones pueden aducirse como explicación. Primero, el concepto de pulsión de muerte es en sí mismo visto como producto de la sublimación del propio Freud (S7, 212). Segundo, la pulsión de muerte no es sólo una "pulsión de destrucción", sino también "una voluntad de crear desde cero" (S7, 212-13). Tercero, el objeto sublime, al ser elevado a la dignidad de la Cosa, ejerce un poder de fascinación que en última instancia conduce a la muerte y la destrucción.

SUGESTIÓN (*SUGGESTION, SUGGESTION*)

En la psiquiatría francesa del siglo XIX, la palabra "sugestión" designaba el empleo de la hipnosis para remover síntomas neuróticos; mientras el paciente se encontraba en estado hipnótico, el médico le "sugería" que el síntoma iba a desaparecer. Tomando esta indicación de los psiquiatras franceses Charcot y Bernheim, Freud comenzó a emplear la sugestión para tratar a pacientes neuróticos en la década de 1880. Pero el método le resultó cada vez más insatisfactorio, de modo que finalmente abandonó la hipnosis y desarrolló el psicoanálisis. Las razones de esta insatisfacción de Freud son por lo tanto fundamentales para comprender la naturaleza específica del psicoanálisis. Ahora bien, entrar en una discusión detallada de esas razones va más allá del alcance de este artículo. Bástenos decir que en la obra ulterior de Freud el término "sugestión" llegó a representar todo un conjunto de ideas que él asociaba con la hipnosis y que en consecuencia se oponen diametralmente al psicoanálisis.

Siguiendo a Freud, Lacan emplea la palabra "sugestión" para designar toda una gama de desviaciones respecto del verdadero psicoanálisis (desviaciones a las que Lacan también llama "psicoterapia"), entre las cuales las siguientes son tal vez las más destacadas.

1. La sugestión incluye la idea de dirigir al paciente hacia algún ideal o algún valor moral (véase ÉTICA). En oposición a esto, Lacan les recuerda a los analistas que su tarea es dirigir el tratamiento y no dirigir al paciente (E, 227). Lacan se opone a cualquier concepción del psicoanálisis como un proceso normativo de influencia social.

2. Hay también sugestión cuando la RESISTENCIA del paciente es vista como algo que el analista tiene que liquidar. Esta idea es completamente extraña al psicoanálisis –dice Lacan–, puesto que el analista reconoce que en la estructura de la cura hay intrínseco un cierto residuo de resistencia.

3. En la sugestión, las interpretaciones del terapeuta se orientan en torno a la significación, mientras que el analista orienta sus interpretaciones en torno al sentido y su correlato, el sinsentido. Mientras que en la psicoterapia se trata de evitar la ambigüedad y los equívocos del discurso, precisamente con esta ambigüedad prospera el psicoanálisis.

La sugestión tiene una estrecha relación con la TRANSFERENCIA (E, 270). La transferencia supone que el analizante le atribuye un saber al analista; la sugestión es el nombre de un modo particular de responder a esa atribución. Dice Lacan que el analista debe comprender que él sólo ocupa la posición de alguien que el anali-

zante presume que sabe, y no engañarse creyendo que realmente posee el saber que se le atribuye. De este modo, el analista puede transformar la transferencia en "un análisis de la sugestión" (E, 271). Por otro lado, hay sugestión cuando el analista asume la posición de alguien que *realmente* sabe.

Lo mismo que Freud, Lacan ve en la hipnosis el modelo de la sugestión. En *Psicología de las masas y análisis del yo,* Freud demuestra que el hipnotismo hace que el objeto converja con el ideal del yo (Freud, 1921). En términos lacanianos, se puede decir que el hipnotismo supone la convergencia del yo y el objeto *a*. El psicoanálisis involucra exactamente lo contrario, puesto que "lo fundamental de la operación analítica es el mantenimiento de la distancia entre el yo –la identificación– y el *a*" (S11, 273).

SUJETO (*SUJET, SUBJECT*)

El término "sujeto" está presente desde los primeros escritos psicoanalíticos de Lacan (véase Lacan, 1932), y a partir de 1945 ocupa una posición central en su obra. Éste es un rasgo lacaniano distintivo, puesto que la palabra no forma parte del vocabulario teórico de Freud, sino que está más asociada con los discursos filosófico, jurídico y lingüístico.

En los ensayos de Lacan anteriores a la guerra, el término "sujeto" parece equivaler a "ser humano" (véase Ec, 75); también es utilizado para designar al analizante (Ec, 83).

En 1945 Lacan distingue tres tipos de sujetos. Primero, está el sujeto impersonal, independiente del otro, el puro sujeto gramatical, el sujeto noético, el "se" de "se sabe que". Segundo, está el sujeto recíproco anónimo que es totalmente igual y reemplazable por cualquier otro, y que se reconoce como equivalente al otro. Tercero, está el sujeto personal, cuya singularidad se constituye mediante un acto de autoafirmación (Ec, 207-8). Lo que está en el foco de la obra de Lacan es siempre el sujeto en esta tercera acepción, el sujeto en su singularidad.

En 1953 Lacan establece una distinción entre el sujeto y el YO; esa distinción será una de las fundamentales que sostiene en el resto de su obra. Mientras que el yo forma parte del orden imaginario, el sujeto es parte del orden simbólico. De modo que no equivale simplemente a la sensación consciente de agencia, que es una mera ilusión producida por el yo, sino al inconsciente; el "sujeto" de Lacan es el sujeto del inconsciente. Dice Lacan que esta distinción puede rastrearse en Freud: "[Freud] describió *Das Ich und das Es* para mantener esta distinción fundamental entre el sujeto verdadero del inconsciente y el yo en tanto constituido en su núcleo por una serie de identificaciones alienantes" (E, 128). Aunque la cura tiene efectos poderosos sobre el yo, el psicoanálisis opera primordialmente sobre el sujeto.

Lacan juega con los diversos sentidos de la palabra "sujeto". En lingüística y lógica, el sujeto de una proposición es aquello de lo que se predica algo (véase Lacan, 1967, 19), y también es lo opuesto al "objeto". Los matices filosóficos de este último término le permiten a Lacan subrayar que su concepto del sujeto tiene que ver con los aspectos del ser humano que no pueden (o no deben) objetivarse (reificarse, reducirse a la condición de cosa), ni tampoco estudiarse de modo "objetivo". "¿A qué llamamos un sujeto? Muy precisamente, a lo que, en el desarrollo de la objetivación, está fuera del objeto" (S1, 194).

Las referencias al lenguaje pasan a dominar el concepto lacaniano del sujeto a partir de mediados de la década de 1950. Lacan distingue el sujeto del enunciado y el sujeto de la ENUNCIACIÓN, para demostrar que, puesto que el sujeto es esencialmente un ser hablante (*parlêtre*), está necesariamente dividido, castrado, escindido (véase ESCISIÓN). A principios de la década de 1960 define el sujeto como lo que es representado por un significante para otro significante; en otras palabras, el sujeto es un efecto del lenguaje (Ec, 835).

Además de su lugar en lingüística y lógica, el término "sujeto" tiene también acepciones filosóficas y jurídicas. En el discurso filosófico, designa la autoconciencia individual, mientras que en el discurso jurídico, en francés, "*sujet*" significa también "súbdito", es decir, alguien *sujeto* al poder de otro, por ejemplo, al poder del soberano. El hecho de que la palabra tenga estas dos acepciones ilustra perfectamente la tesis lacaniana sobre la determinación de la conciencia por el orden simbólico: "el sujeto es un sujeto sólo en virtud de esta sujeción al campo del Otro" (S2, 188). En el discurso jurídico, el término también designa al soporte de la acción: el sujeto es quien puede ser considerado responsable de sus ACTOS.

Las connotaciones filosóficas del término son particularmente subrayadas por Lacan, que lo vincula con la filosofía cartesiana del COGITO:

> En el término *sujeto* [...] yo no designo el sustrato vivo que necesita este fenómeno del sujeto, ni ningún tipo de sustancia, ni ningún ser que posea saber en su *pathos* [...] ni siquiera algún logos encarnado, sino al sujeto cartesiano, que aparece en el momento en que se reconoce la duda como certidumbre. (S11, 126)

El símbolo del sujeto, la letra S, se nombra en francés con una voz homófona al *Es* freudiano (véase ELLO); según Lacan, este hecho ilustra que el verdadero sujeto es el sujeto del inconsciente. En 1957 Lacan tacha esa letra, para producir el símbolo S/, el "sujeto barrado", con lo cual indica que el sujeto está esencialmente dividido.

SUJETO SUPUESTO SABER (*SUJET SUPPOSÉ SAVOIR, SUBJECT SUPPOSED TO KNOW*)

La expresión *sujet supposé savoir* (que a menudo se abrevia S.s.S.) es difícil de traducir al inglés. Sheridan la vierte como "*subject supposed to know*", y ésta es la forma adoptada en la mayoría de las obras en inglés sobre Lacan. No obstante, Schneiderman propone la traducción alternativa "*supposed subject of knowledge*" (supuesto sujeto del saber), pues sostiene que lo supuesto es el sujeto, y no el saber (Schneiderman, 1980, vii).[1]

La frase es introducida por Lacan en 1961, para designar la ilusión de autoconciencia (en alemán *Selbstbewusstsein*) transparente para sí misma en su acto de saber (véase CONCIENCIA). Esta ilusión, que se genera en el estadio del espejo, es cuestionada por el psicoanálisis. El psicoanálisis demuestra que el SABER no puede ubicarse en ningún sujeto particular, sino que es de hecho intersubjetivo (Lacan, 1961-2, seminario del 15 de noviembre de 1961).

En 1964 Lacan retoma la expresión al definir la TRANSFERENCIA como la atribución de saber a un sujeto: "En cuanto el sujeto que se supone que sabe existe en algún lado, hay transferencia" (S11, 232). Esta definición subraya que es la suposición por el analizante de un sujeto que sabe lo que inicia el proceso analítico, y no el saber que tiene realmente el analista.

La frase "sujeto supuesto saber" no designa al analista mismo, sino una función que el analista puede llegar a encarnar en la cura. Sólo cuando el analista es percibido por el analizante como encarnando esta función puede decirse que se ha establecido la transferencia (S11, 233). En este caso, ¿qué tipo de saber se presume que tiene el analista? "Se supone que sabe aquello de lo cual nadie puede huir, en cuanto él lo formula: muy sencillamente, la significación" (S11, 253). En otras palabras, se suele pensar que el analista sabe el sentido secreto de las palabras del analizante, las significaciones que desconoce la persona misma que habla. Sólo esta suposición (la suposición de que el analista es alguien que sabe) determina que detalles de otro modo insignificantes (gestos fortuitos, observaciones ambiguas) adquieran retroactivamente un sentido especial para el paciente que "supone".

Puede ocurrir que el paciente suponga que el analista es un sujeto que sabe desde el primer momento de la cura, o incluso desde antes, pero a menudo la transferencia tarda algún tiempo en establecerse. En tal caso, "cuando el sujeto entra en análisis, está lejos de asignar al analista este lugar [el de sujeto supuesto saber]" (S11, 233); es posible que al principio el analizante vea al analista como un bufón, o que retenga información para mantener al analista en la ignorancia (S11, 133). Sin embargo, "incluso al analista cuestionado se le atribuye en algún momento una cierta infalibilidad" (S11, 234); antes o después, algún gesto fortuito del analista es tomado por el analizante como signo de alguna intención secreta, de algún saber oculto. En ese punto, el analista ha pasado a encarnar al sujeto supuesto saber; se ha establecido la transferencia. El fin de análisis llega cuando el analizante deja de suponerle saber al analista, de modo que éste cae de la posición de sujeto supuesto saber.

La frase "sujeto supuesto saber" también subraya el hecho de que lo que constituye la posición singular del analista es una relación particular con el saber; el analista advierte que hay una escisión entre él y el saber que se le atribuye. En otras palabras, el analista debe comprender que él sólo ocupa la posición de alguien en quien el analizante presume un saber;

1. Quienes comparten el punto de vista de Schneiderman suelen emplear en castellano la expresión "sujeto supuesto al saber". En realidad, la frase acuñada "sujeto supuesto saber", lo mismo que otros términos técnicos, no es una traducción sino una transcripción literal. Esta construcción es normal en francés, pero en castellano resulta anómala. La traducción correcta en castellano de esa expresión, en sí misma correcta en francés, es "sujeto que se supone que sabe" [T.]

no debe engañarse y creer que realmente posee el saber que se le atribuye. El analista debe comprender que, del saber que le atribuye el analizante, él no sabe nada (Lacan, 1967, 20). Sin embargo, el hecho de que el sustento principal del proceso analítico sea un saber supuesto, y no el saber que realmente tiene el analista, no significa que éste pueda contentarse con no saber nada; por el contrario, dice Lacan que los analistas tienen que emular a Freud y convertirse en expertos en cuestiones culturales, literarias y lingüísticas.

Lacan observa que, para el analista, el analizante también es un sujeto supuesto saber. Cuando el analista le explica la regla fundamental de la asociación libre, en realidad le está diciendo: "Vamos, dígalo todo, todo será maravilloso" (S17, 59). En otras palabras, el analista le dice al analizante que se comporte como si supiera de qué se trata, con lo cual lo instituye como sujeto supuesto saber.

SUPERYÓ (*SURMOI, SUPEREGO*)

El término "superyó" no aparece hasta muy tarde en la obra de Freud, introducido en *El yo y el ello* (Freud, 1923b). En ese texto Freud presentó su denominado "modelo estructural", en el cual la psique aparece dividida en tres instancias: el YO, el ELLO y el superyó. No obstante, el concepto de instancia moral que juzga y censura al yo puede encontrarse en la obra de Freud mucho antes de que localizara estas funciones en el superyó: por ejemplo, en su concepto de censura.

El primer examen del superyó realizado por Lacan aparece en su artículo sobre la familia (Lacan, 1938). Allí diferencia claramente el superyó del IDEAL DEL YO, términos que Freud parece utilizar de modo intercambiable en *El yo y el ello*. Dice Lacan que la función primaria del superyó es reprimir el deseo sexual dirigido a la madre en la resolución del complejo de Edipo. Siguiendo a Freud, sostiene que el superyó resulta de la identificación edípica con el padre, pero también se remite a la tesis de Melanie Klein sobre los orígenes maternos de una forma arcaica de superyó (Lacan, 1938, 59-60).

Cuando Lacan vuelve al tema en su seminario de 1953-4, ubica el superyó en el orden simbólico, en tanto opuesto al orden imaginario del yo: "el superyó está esencialmente situado dentro del plano simbólico de la palabra" (S1, 102). El superyó tiene una estrecha relación con la ley, pero esta relación es paradójica. Por un lado, la ley como tal es una estructura simbólica que regula la subjetividad, y en este sentido impide la desintegración. Por otra parte, la ley del superyó tiene un carácter "insensato, ciego, de pura imperatividad y simple tiranía" (S1, 102). De modo que "el superyó es a la vez y al mismo tiempo la ley y su destrucción" (S1, 102). El superyó surge de una mala comprensión de la ley, de las brechas en la cadena simbólica, y llena estas brechas con un sustituto imaginario que distorsiona la ley (véase E, 143; cf. las observaciones casi idénticas de Lacan sobre la censura: "la censura está siempre relacionada con lo que, en el discurso, se vincula a la ley en cuanto ésta no es entendida", S2, 127).

Más específicamente, en términos lingüísticos, "el superyó es un imperativo" (S1, 102). En 1962 Lacan sostiene que este imperativo no es otro que el imperativo categórico kantiano. El imperativo específico del que se trata es el mandato "¡Goza!"; el superyó es el Otro en cuanto el Otro le ordena al sujeto gozar. El superyó es entonces la expresión de la voluntad de goce, que no es la propia voluntad del sujeto sino la voluntad del Otro, quien asume la forma del "Supremo Ser-en-el-Mal" de Sade (Ec, 773). El superyó es una "figura obscena, feroz" (E, 256), que impone una "moral insensata, destructiva, puramente opresiva, casi siempre antilegal" al sujeto neurótico (S1, 102). El superyó está relacionado con la voz, y por lo tanto con la pulsión invocatoria y con el SADISMO/MASOQUISMO.

T

TEORÍA DE LAS RELACIONES OBJETALES (*THÉORIE DU RELATION D'OBJET, OBJECT-RELATIONS THEORY*)

Freud definió el objeto como aquello en lo cual y a través de lo cual la pulsión alcanza su meta. En los años siguientes a la muerte de Freud, los conceptos gemelos de "objeto" y "relación de objeto", o "relación objetal", adquirieron una importancia creciente en la teoría psicoanalítica; finalmente, toda una escuela llegó a denominarse "teoría de las relaciones objetales". Los principales exponentes de esta corriente fueron Ronald Fairbairn, D. W. Winnicott y Michael Balint, todos ellos miembros del Grupo del Medio de la British Psycho-Analytical Society. Estos analistas diferían entre sí en muchos puntos, y por lo tanto la teoría de las relaciones objetales abarca una amplia gama de posiciones teóricas. No obstante, a pesar de su falta de definición precisa, esta teoría puede contrastarse con la PSICOLOGÍA DEL YO, sobre la base de su foco puesto en el objeto y no en las pulsiones en sí. Este foco en los objetos significa que la teoría de las relaciones objetales presta más atención a la constitución intersubjetiva de la psique, en contraste con el enfoque más atomista de la psicología del yo. La distinción entre estas dos líneas de pensamiento ha sido atenuada por analistas más recientes –por ejemplo Otto Kernberg– que han intentado integrar la teoría de las relaciones objetales en el marco de la psicología del yo.

Aunque el psicoanálisis lacaniano ha sido comparado con la teoría de las relaciones objetales, en cuanto ambas escuelas ponen más énfasis en la INTERSUBJETIVIDAD, el propio Lacan critica reiteradamente esta teoría. Él se centra sobre todo en el modo en que la teoría de las relaciones objetales visualiza la posibilidad de una relación completa y perfectamente satisfactoria entre el sujeto y el objeto. Lacan se opone a esta idea, y dice que para los seres humanos no existe ninguna "armonía preestablecida" entre "una necesidad y el objeto que la satisface" (S1, 209). La raíz de este error, según Lacan, está en que, en la teoría de las relaciones objetales, "el objeto es primero y principalmente un objeto de satisfacción" (S1, 209). En otras palabras, al ubicar el objeto en el registro de la satisfacción y la NECESIDAD, la teoría de las relaciones objetales confunde el objeto del psicoanálisis con el objeto de la biología, y pasa por alto la dimensión simbólica del deseo. Una consecuencia lamentable es que las dificultades específicas que surgen de la constitución simbólica del deseo quedan desatendidas, con el resultado de que se proponen como meta de la cura "relaciones objetales maduras" e ideales de "amor genital". De modo que la teoría de las relaciones objetales se convierte en la sede de un "moralismo delirante" (Ec, 716; véase también GENITAL).

Un aspecto estrechamente relacionado de la teoría de las relaciones objetales que Lacan también critica es el cambio de énfasis, que pasa del triángulo edípico a la relación madre-hijo, siendo esta última concebida como una relación perfectamente simétrica, recíproca. Una de las preocupaciones fundamentales de Lacan es restaurar la centralidad del triángulo edípico en psicoanálisis, volviendo a subrayar la importancia del padre, en contraste con la importancia que la teoría de las relaciones objetales asigna a la madre. Esta preocupación se advierte en la crítica que realiza Lacan de la relación de objeto como una RELACIÓN DUAL simétrica, y en su idea de que la relación objetal es una relación intersubjetiva que no envuelve dos términos, sino tres.

La crítica de Lacan a la teoría de las relaciones objetales inglesa, tal como la hemos resumido, constituye uno de los principales te-

mas del primer año de su seminario público (1953-4). En el cuarto año del seminario, titulado "La relación de objeto" (Lacan, 1956-7), Lacan no discute la escuela británica de la teoría de las relaciones objetales (Balint, Fairbairn, Guntrip, etcétera), sino la escuela francesa (Maurice Bouvet).

TIEMPO (*TEMPS, TIME*)

Uno de los rasgos más distintivos del psicoanálisis lacaniano es su enfoque de la cuestión del tiempo. En términos amplios, el abordaje de Lacan se caracteriza por dos importantes innovaciones: el concepto del tiempo lógico, y el énfasis en la retroacción y en la anticipación.

Tiempo lógico

En su artículo titulado "El tiempo lógico" (1945), Lacan quita base a las pretensiones de intemporalidad y eternidad de la lógica, al demostrar que ciertos cálculos lógicos incluyen una inevitable referencia al tiempo. No obstante, el tipo de temporalidad involucrada no es especificable con referencia al reloj, sino en sí misma producto de ciertas articulaciones lógicas. Esta distinción entre el tiempo lógico y el tiempo cronológico apuntala toda la teoría de la temporalidad de Lacan.

El hecho de que el tiempo lógico no sea objetivo no significa que se trata simplemente de un sentimiento subjetivo; por el contrario, tal como lo indica el adjetivo "lógico", es una estructura dialéctica precisa que puede formularse con rigor en términos matemáticos. En el artículo de 1945, Lacan dice que el tiempo lógico tiene una estructura tripartita, cuyos tres momentos son: 1) el instante de la mirada; 2) el tiempo para comprender; 3) el momento de concluir. Por medio de un sofisma (el problema de los tres presos), Lacan muestra que esos tres momentos no están construidos en términos de unidades cronométricas objetivas, sino como una lógica intersubjetiva basada en una tensión entre aguardar y precipitarse, entre la vacilación y la urgencia. El tiempo lógico es entonces "el tiempo intersubjetivo que estructura la acción humana" (E, 75).

La idea lacaniana del tiempo lógico no sólo es un ejercicio de lógica; tiene también consecuencias prácticas para la cura. La más célebre de estas consecuencias (históricamente hablando) ha sido el empleo por Lacan de las sesiones de duración variable (en francés, *séances scandées*), que la International Psycho-Analytical Association (IPA) consideró causa suficiente para no aceptarlo como miembro. No obstante, centrarse exclusivamente en esta práctica particular supone pasar por alto otras interesantes dimensiones clínicas de la teoría del tiempo lógico, como por ejemplo el modo en que el concepto lacaniano de "el tiempo para comprender" puede arrojar luz sobre la concepción freudiana de la elaboración. (Véase Forrester, 1990, cap. 8.)

El concepto lacaniano de tiempo lógico anticipa las incursiones de Lacan en la lingüística saussureana, que se basa en la distinción entre los aspectos diacrónico (temporal) y sincrónico (atemporal) del lenguaje. De allí la creciente importancia que, a partir de la década de 1950, le asigna Lacan a las ESTRUCTURAS sincrónicas o intemporales, más bien que a las "fases" evolutivas. De modo que cuando Lacan emplea la palabra "tiempo" habitualmente hay que entenderla como una estructura, un estado sincrónico relativamente estable, y no como un momento fugaz diacrónico. De modo análogo, cuando habla de "los tres tiempos del complejo de Edipo" el ordenamiento se basa en prioridades lógicas, y no en una secuencia cronológica. El cambio no es visto como un movimiento gradual o suave a lo largo de un *continuum*, sino como el abrupto pasaje de una estructura discreta a otra.

El énfasis de Lacan en las estructuras sincrónicas o intemporales puede verse como un intento de explorar el enunciado de Freud sobre la no-existencia del tiempo en el inconsciente. No obstante, Lacan modifica esta concepción con su propuesta de 1964 en el sentido de que el inconsciente sea caracterizado en los términos de un movimiento temporal de apertura y cierre (S11, 143, 204).

Retroacción y anticipación

Otras formas de psicoanálisis, como la psicología del yo, se basan en una concepción lineal del tiempo (como se advierte, por ejemplo, en el énfasis en una secuencia lineal de fases del desarrollo que el niño atraviesa naturalmente; véase DESARROLLO). Pero Lacan abandona por completo esa concepción lineal del tiempo, puesto que en la psique el tiempo puede actuar igualmente en sentido inverso, por retroacción y anticipación.

Retroacción (en francés après coup)

Los analistas franceses emplean la expresión *après coup* para traducir la palabra alemana *Nachträglichkeit* empleada por Freud, que la *Standard Edition* vierte como "*deferred action*" (acción diferida). Estas frases se refieren al modo en que, en la psique, los acontecimientos presentes afectan a posteriori a los pasados, puesto que el pasado sólo existe en la psique como un conjunto de recuerdos constantemente reelaborados y reinterpretados a la luz de la experiencia presente. Lo que le interesa al psicoanálisis no es la secuencia pasada real de los acontecimientos en sí, sino el modo en que esos acontecimientos se encuentran en el presente en la memoria, y el modo en que el paciente los comunica. Cuando Lacan dice que la meta de la cura es "la reconstitución completa de la historia del sujeto" (S1, 12), aclara que lo que él entiende por "historia" no es simplemente una secuencia real de acontecimientos pasados, sino "la síntesis presente del pasado" (S1, 36). "La historia no es el pasado. La historia es el pasado en cuanto está historizado en el presente" (S1, 12). De manera que las fases pregenitales no son vistas como hechos reales cronológicamente anteriores a la fase genital, sino como formas de DEMANDA, proyectadas retroactivamente en el pasado (E, 197). Lacan también demuestra que el discurso se estructura por retroacción; sólo cuando ha sido pronunciada la última palabra de la oración adquieren su pleno sentido las palabras iniciales (E, 303) (véase PUNTUACIÓN).

Anticipación

Si la retroacción se refiere al modo en que el presente afecta el pasado, la anticipación designa el modo en que el futuro afecta el presente. Como la retroacción, la anticipación marca la estructura de la palabra; las primeras palabras de una oración se ordenan anticipando las palabras que seguirán (E, 303). En el estadio del espejo, el yo se construye sobre la base de la anticipación de una completud futura imaginada (que, en realidad, nunca llega). La estructura de la anticipación es ilustrada lingüísticamente del mejor modo por el tiempo futuro perfecto (E, 306). La anticipación también desempeña un papel importante en la estructura tripartita del tiempo lógico; al "momento de concluir" se llega con prisa, anticipando una certidumbre futura (Ec, 209).

TOPOLOGÍA (*TOPOLOGIE, TOPOLOGY*)

La topología, originalmente denominada *analysis situs* por Leibniz, es una rama de las matemáticas que trata sobre las propiedades que subsisten de las figuras en el espacio, no obstante las deformaciones continuas a las que se sometan esas figuras. Estas propiedades son las de continuidad, contigüidad y limitación. En topología, el espacio es *topológico*, un espacio que no se limita al espacio euclidiano (de dos y tres dimensiones), ni a espacios de los que puede decirse que no tienen ninguna dimensión. De modo que el espacio topológico descarta todas las referencias a la distancia, la forma, el área y el ángulo, y se basa sólo en un concepto de proximidad o vecindad.

Freud empleó metáforas espaciales para describir la psique en *La interpretación de los sueños*, donde cita la idea de G. T. Fechner, de que la escena de la acción de los sueños es diferente de la escena de la vida ideacional de vigilia, y propone el concepto de "localidad psíquica". Freud tiene el cuidado de explicar que este concepto es puramente tópico, y no debe confundirse con una localización física anatómica (Freud, 1900a, SE V, 536). Su "primera tópica" (habitualmente designada en inglés "*topographic system*") dividía la psique en tres sistemas: el consciente (Cs), el preconsciente (Pcs) y el inconsciente (Ics). La "segunda tópica" (habitualmente designada en inglés "*structural system*") dividía la psique en las tres agencias del yo, el superyó y el ello. Lacan critica estos modelos por no ser suficientemente topológicos. Sostiene que el diagrama con el que Freud ilustra la segunda tópica en *El yo y el ello* (1923b) llevó a la mayoría de los lectores a olvidar el análisis en el que se basaba, en virtud del poder intuitivo de la imagen (véase E, 214). De modo que Lacan comienza a interesarse por la topología a causa de que ella proporciona medios no-intuitivos, puramente intelectuales, para expresar el contexto de ESTRUCTURA, tan importante para el foco lacaniano en el orden simbólico. La misión de los modelos topológicos de Lacan es "impedir la captura imaginaria" (E, 333). A diferencia de las imágenes intuitivas, en las cuales "la percepción eclipsa la estructura", en la topología de Lacan "no hay ninguna ocultación de lo simbólico" (E, 333).

Dice Lacan que la topología no es simplemente un modo metafórico de expresar el concepto de estructura, sino la estructura en sí (La-

can, 1973b). Subraya que la topología privilegia la función del corte, puesto que el corte es lo que distingue una transformación discontinua de una transformación continua. Ambos tipos de transformación desempeñan un papel en la cura. Como ejemplo de transformación continua, Lacan menciona la BANDA DE MOEBIUS; así como uno pasa de un lado al otro al seguir la banda sin interrupciones, también el sujeto puede atravesar el fantasma sin dar un salto mítico desde adentro hacia afuera. Como ejemplo de transformación discontinua, Lacan también se remite a la banda de Moebius, la cual, cuando se realiza un corte longitudinal por el medio se convierte en un solo anillo con propiedades topológicas muy diferentes; tiene dos lados en lugar de uno. Así como el corte opera una transformación discontinua en la banda de Moebius, también una interpretación eficaz del analista modifica la estructura del discurso del analizante de un modo radical.

Mientras que el ESQUEMA L y los otros esquemas producidos en la década de 1950 pueden verse como la primera incursión de Lacan en la topología, las formas topológicas sólo adquieren prominencia cuando, en la década de 1960, él dirige su atención hacia las figuras del TORO, la banda de Moebius, la botella de Klein y el *cross-cap* (véase Lacan, 1961-2).

Más tarde, en la década de 1970, Lacan aborda el ámbito más complejo de la teoría de los nudos, especialmente el NUDO BORROMEO. Para una introducción al empleo por Lacan de las figuras topológicas, véase Granon-Lafont (1985).

TORO (*TORE, TORUS*)

El toro es una de las figuras que Lacan analiza en su estudio de la TOPOLOGÍA. En su forma más simple, es un anillo, un objeto tridimensional que se obtiene tomando un cilindro y uniendo sus dos extremos (figura 19).

La primera referencia de Lacan al toro data de 1953 (véase Ec, 105), pero sólo comienza a figurar de modo prominente en su obra a partir del abordaje de la topología en la década de 1970. La topología del toro ilustra ciertos rasgos de la estructura del sujeto.

Una característica importante del toro es que su centro de gravedad cae fuera de su volumen, así como el centro del sujeto está fuera de él; el sujeto está descentrado, es excéntrico.

Otra propiedad del toro es que "su exterioridad periférica y su exterioridad central constituyen una región única" (E, 105). Esto ilustra el modo en que el psicoanálisis problematiza la distinción entre el "adentro" y el "afuera" (véase EXTIMIDAD).

TRANSFERENCIA (*TRANSFERT, TRANSFERENCE*)

El término "transferencia" aparece primero

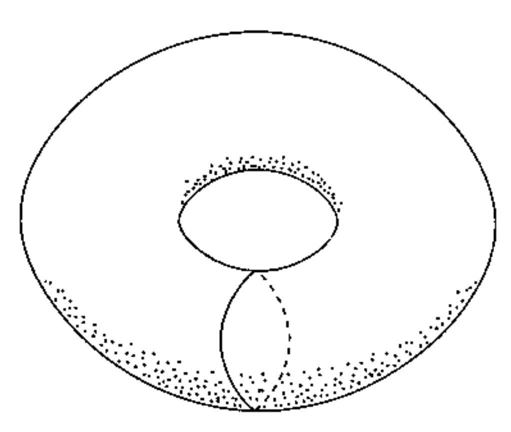


Figura 19. El toro

en la obra de Freud como un nombre más del desplazamiento del afecto desde una idea a otra (véase Freud, 1900a, SE V, 562), pero más adelante pasa a referirse a la relación del paciente con el analista a medida que se desarrolla en la cura. Esta acepción se convierte pronto en el significado central de la palabra, y es el sentido que habitualmente se le atribuye en la teoría psicoanalítica actual.

El empleo de un término especial para designar la relación del paciente con el analista se justifica por el carácter peculiar de dicha relación. En un principio, Freud se sintió impresionado por la intensidad de las reacciones afectivas de la paciente-médico, en el tratamiento de Anna O. por Breuer en 1882; a su juicio, la paciente transfería al médico ideas inconscientes (Freud, 1895b). Al desarrollar el método psicoanalítico, primero consideró que la transferencia era exclusivamente una RESISTENCIA que impedía la rememoración de recuerdos reprimidos, un obstáculo al tratamiento que era necesario "destruir" (Freud, 1905e, SE VII, 116). Pero gradualmente modificó este modo de ver, llegando a concebir la transferencia también como un factor positivo que ayuda al progreso de la cura. El valor positivo de la transferencia reside en el hecho de que proporciona un modo de confrontar la historia del analizante en la inmediatez de la relación presente con el analista; en el modo de relacionarse con el analista, el analizante inevitablemente repite relaciones anteriores con otras figuras, especialmente las de los progenitores. Esta naturaleza paradójica de la transferencia, que al mismo tiempo obstaculiza la cura y la impulsa hacia adelante, quizá contribuya a explicar que en la teoría psicoanalítica actual haya tantas concepciones diferentes y opuestas al respecto.

El pensamiento de Lacan sobre la transferencia atravesó varias etapas. El primer abordaje detallado del tema es "Intervención sobre la transferencia" (Lacan, 1951), en el cual describe la transferencia en términos dialécticos tomados de Hegel. Critica a la psicología del yo por definirla en términos de AFECTO: "La transferencia no se refiere a ninguna propiedad o afecto misteriosos, e incluso cuando se revela bajo la apariencia de la emoción, sólo adquiere sentido en virtud del momento dialéctico en el cual se produce" (Ec, 225).

En otras palabras, Lacan dice que, aunque la transferencia a menudo se manifiesta en forma de afectos particularmente fuertes, como el AMOR y el odio, no consiste en tales emociones, sino en la estructura de una relación intersubjetiva. Esta definición estructural de la transferencia permanece como tema constante en el resto de la obra de Lacan; él sistemáticamente sitúa la esencia de la transferencia en lo simbólico y no en lo imaginario, aunque está claro que tiene poderosos efectos imaginarios. Más adelante Lacan observará que, si bien la transferencia suele manifestarse con la apariencia de amor, primero y principalmente se trata de amor al saber.

Lacan vuelve al tema en su seminario de 1953-4. En esa oportunidad no recurre a términos tomados de la dialéctica hegeliana, sino de la antropología del intercambio (Mauss, Lévi-Strauss). La transferencia está implícita en el hábito de habla, el cual supone un intercambio de signos que transforman al emisor y al oyente:

> En su esencia, la transferencia eficaz que estamos considerando es sencillamente el acto de habla. Cada vez que un hombre le habla a otro de un modo auténtico y pleno hay, en el verdadero sentido, transferencia, transferencia simbólica –algo que tiene lugar y que cambia la naturaleza de los dos seres presentes.
>
> (S1, 109)

En el seminario del año siguiente continúa elaborando la naturaleza simbólica de la transferencia, que identifica con la compulsión a repetir, la insistencia de los determinantes simbólicos del sujeto (S2, 210-11). Este aspecto de la transferencia debe distinguirse del imaginario, que es el de las reacciones afectivas de amor y agresividad. Con esta distinción entre los aspectos simbólicos e imaginarios de la transferencia Lacan proporciona un modo útil de entender la función paradójica de este fenómeno en la cura psicoanalítica. En su aspecto simbólico (REPETICIÓN) contribuye al progreso de la cura al revelar los significantes de la historia del sujeto, mientras que su aspecto imaginario (amor y odio) actúa como resistencia (véase S4, 135; S8, 204).

Lacan retoma la cuestión en el octavo año de su seminario (Lacan, 1960-1), titulado sencillamente "La transferencia". Allí utiliza *El banquete* de Platón para ilustrar la relación entre el analizante y el analista. Alcibíades compara a Sócrates con una caja sin adornos que encierra un objeto precioso (en griego, *ágalma*); así como Alcibíades le atribuye a Sócrates un tesoro oculto, el analizante ve en el analista su objeto de deseo (véase OBJETO *a*).

En 1964 Lacan articula el concepto de transferencia con el de SUJETO SUPUESTO SABER; esta articulación será en adelante central en la concepción lacaniana del fenómeno; por cierto, es esta idea de la transferencia lo que ha llegado a verse como el más complejo intento de Lacan por teorizar el tema. Según esta idea, la transferencia consiste en la atribución de saber al Otro, en la suposición de que el Otro es un sujeto que sabe: "En cuanto el sujeto que se supone que sabe existe en algún lado [...] hay transferencia" (S11, 232).

Aunque la existencia de la transferencia es una condición necesaria de la cura, por sí misma no es suficiente; además de ella, el analista tiene que tratar con la transferencia de un modo singular. Esto es lo que diferencia el psicoanálisis de la SUGESTIÓN; aunque uno y otra se basan en la transferencia, en el psicoanálisis el analista se niega a usar el poder que la transferencia le otorga (véase E, 236).

Desde muy pronto en la historia del psicoanálisis, se hizo común distinguir entre los aspectos de la relación del paciente con el analista que "se adaptaban a la realidad" y aquellos que no lo hacían. En esta última categoría caían todas las reacciones del paciente causadas por "la percepción distorsionada del analista". Algunos analistas usaron el término "transferencia" para referirse a todos los aspectos de la relación entre analizante y analista, en cuyo caso distinguían la "transferencia neurótica" distorsionada o "neurosis de transferencia", por un lado, y por el otro la "parte inobjetable de la transferencia" o "alianza terapéutica" (Edward Bibring, Elizabeth Zeztel). Otros analistas sostuvieron que la palabra "transferencia" debía limitarse a designar las relaciones "irracionales" o "no-realistas" del analizante (William Silverberg, Franz Alexander). No obstante, el supuesto común subyacente en estas posiciones era que el analista estaba en condiciones de decidir cuándo el paciente no reaccionaba a él sobre la base de lo que él (el analista) era realmente, sino repitiendo relaciones anteriores con otras personas. Se le atribuía al analista esta capacidad por suponérselo mejor "adaptado a la realidad" que el paciente mismo. Informado por su propia percepción correcta de la realidad, el analista podía ofrecer "interpretaciones de la transferencia", es decir, podía señalar la discrepancia entre la situación y el modo irracional en que el paciente reaccionaba a ella. Se decía que estas interpretaciones de la transferencia ayudaban al paciente a lograr un "*insight*" de su transferencia neurótica, y de tal modo la resolvían o "liquidaban".

Algunas de las críticas más incisivas de Lacan apuntan a este modo de representar la cura. Estas críticas se basan en los argumentos siguientes.

1. Toda la idea de la adaptación a la realidad se desprende de una epistemología empirista ingenua, que supone la apelación a una idea no-problemática de la "realidad" como algo dado objetivo y evidente de por sí. De este modo se pasa por alto lo que ha descubierto el psicoanálisis sobre la construcción de la realidad por el yo a partir de su propio desconocimiento. Por lo tanto, cuando el analista supone que él está mejor adaptado a la realidad que el paciente, no le queda más recurso que "recaer en su propio yo", puesto que éste es el único "trozo de realidad que conoce" (E, 231). La parte sana del yo del paciente queda entonces sencillamente definida como "la parte que piensa como nosotros" (E, 232). Esto reduce la cura a una forma de sugestión en la cual el analista simplemente "impone su propia idea de la realidad" al analizante (E, 232). En consecuencia, "la incapacidad [del analista] para sostener una praxis de un modo auténtico resulta, como suele suceder con la humanidad, en ejercicio de poder" (E, 226).

2. La idea de que la "percepción distorsionada del analista" por el analizante puede liquidarse mediante interpretaciones es una falacia lógica, puesto que "la transferencia interpreta sobre la base de la transferencia misma, y con el instrumento de la transferencia" (S8, 206). En otras palabras, no hay ningún METALENGUAJE de la transferencia, ningún punto de vista que esté fuera de la transferencia y desde el cual el analista pueda ofrecer una interpretación, puesto que todas las interpretaciones que presenta "serán recibidas como provenientes de la persona que la transferencia le imputa ser" (E, 231). De modo que es contradictorio pretender que la transferencia puede disolverse mediante una interpretación, cuando es la transferencia misma la que condiciona la aceptación de la interpretación por el analizante: "la emergencia del sujeto desde la transferencia se pospone entonces *ad infinitum*" (E, 231).

¿Significa esto que los analistas lacanianos nunca interpretan la transferencia? Por cierto que no; Lacan afirma que "es natural interpretar la transferencia" (E, 271), pero al mismo tiempo no abriga ilusiones sobre el poder de tales interpretaciones para disolverla. Lo mismo que

en cualquier otra interpretación, el analista debe utilizar todo su arte para decidir si y cuándo ha de interpretar, y sobre todo tiene que evitar que lo que dice sirva exclusivamente a la interpretación de la transferencia. También debe saber qué es exactamente lo que busca con esa interpretación: no rectificar la relación del paciente con la realidad, sino mantener el diálogo analítico. "¿Qué significa interpretar la transferencia? No otra cosa que llenar el vacío de este atolladero con un señuelo. Pero si bien puede ser engañoso, este señuelo cumple un propósito al volver a poner en marcha todo el proceso" (Ec, 225).

Al describir la transferencia como "positiva" o "negativa", Lacan adopta dos enfoques diferentes. Siguiendo a Freud, emplea a veces estos adjetivos para designar la naturaleza de los afectos; la "transferencia positiva" es en este sentido el afecto amoroso, y la "transferencia negativa", el afecto agresivo (Ec, 222). Pero a veces Lacan toma los términos "positivo" y "negativo" para referirse a los efectos favorables o desfavorables de la transferencia sobre la cura (véase E, 271, donde Lacan dice que cuando la resistencia del analizante se opone a la sugestión, esa resistencia debe "ubicarse en las filas de la transferencia positiva", sobre la base que mantiene la dirección de la cura).

Aunque Lacan habla ocasionalmente de CONTRATRANSFERENCIA, por lo general prefiere no emplear este término.

TRANSITIVISMO (*TRANSITIVISME, TRANSITIVISM*)

El transitivismo, un fenómeno descubierto por Charlotte Bühler (véase E, 5), designa un tipo especial de IDENTIFICACIÓN observada a menudo en la conducta de los niños pequeños. Por ejemplo, un niño puede pegarle a otro de la misma edad en el lado izquierdo de la cara, y a continuación tocarse el lado derecho de su propio rostro y gritar por un dolor imaginado. Para Lacan, el transitivismo ilustra la conjunción del yo y el otro, inherente a la identificación imaginaria. La INVERSIÓN (entre izquierda y derecha) es una prueba adicional de la función especular.

El transitivismo es también evidente en la paranoia, en la cual el ataque y el contraataque aparecen ligados "en una equivalencia absoluta" (Lacan, 1951b, 16).

V

VERDAD (*VÉRITÉ, TRUTH*)

El término "verdad" es uno de los esenciales y no obstante más complejos del discurso de Lacan. Hay algunos puntos básicos, claros y constantes en la concepción lacaniana de la verdad: la verdad es siempre la verdad sobre el deseo, y la meta del tratamiento es llevar al analizante a articular esta verdad. La verdad no aguarda, en algún estado de plenitud preformado, que el analista la revele al analizante; por el contrario, se construye gradualmente en el movimiento dialéctico de la cura en sí (Ec, 144). En oposición a las tradiciones de la filosofía clásica, Lacan dice que la verdad no es bella (S7, 217), y que conocerla no es necesariamente beneficioso (S17, 122). Si bien él habla siempre de "la verdad" en singular, no se trata de una única verdad universal, sino de una verdad absolutamente particular, peculiar de cada sujeto (véase S7, 24). No obstante, más allá de estos puntos simples, resulta imposible dar una definición unívoca del modo en que Lacan usa el término, puesto que funciona simultáneamente en múltiples contextos, en oposición a una amplia variedad de conceptos. Por lo tanto, aquí nos limitaremos a dar una indicación general de algunos de los contextos en que aparece.

Verdad *versus* exactitud

En la exactitud se trata de "introducir la medición en lo real" (E, 74), y ésta es la meta de las ciencias exactas. Pero la verdad concierne al deseo, que no es un tema de las ciencias exactas sino de las ciencias de la subjetividad. En consecuencia, la verdad sólo es un concepto significativo en el contexto del lenguaje: "La dimensión de la verdad emerge con la aparición del lenguaje" (E, 172). La cura psicoanalítica se basa en la premisa fundamental de que la palabra es el único medio para revelar la verdad sobre el deseo. "La verdad se abre camino en lo real gracias a la dimensión de la palabra. No hay nada cierto o falso antes de la palabra" (S1, 228).

La verdad y la CIENCIA

Desde los primeros escritos de Lacan, el término "verdad" tiene matices metafísicos, incluso místicos, que problematizan cualquier intento de articular la verdad con la ciencia. No se trata de que Lacan niegue que la ciencia apunta a conocer la verdad, sino simplemente de que la ciencia no puede pretender el monopolio de la verdad, la verdad como propiedad exclusiva (Ec, 79). Lacan dice que la ciencia se basa en realidad en una forclusión del concepto de verdad como causa (Ec, 874). El concepto de verdad es esencial para entender la locura, y la ciencia moderna le quita sentido a la locura al ignorar el concepto de verdad (Ec, 153-4).

La verdad, las mentiras y el engaño

La verdad está íntimamente vinculada al engaño, puesto que las mentiras a menudo pueden revelar la verdad sobre el deseo con más elocuencia que los enunciados sinceros. El engaño y las mentiras no son opuestos a la verdad: por el contrario, están inscritos en el texto de la verdad. El papel del analista es revelar la verdad inscrita en el engaño de la palabra del analizante. Aunque el analizante puede en efecto decirle al analista "lo estoy engañando", el analista le responde "En este *lo estoy engañando*, lo que usted envía como mensaje es lo que yo le expreso, y al hacerlo me dice la verdad" (S11, 139-40; véase S4, 107-8).

La verdad *versus* las falsas apariencias

Las falsas apariencias que presenta el analizante no son meros obstáculos que el analista

debe sacar a luz y descartar para descubrir la verdad; por el contrario, el analista tiene que tomarlas en cuenta (véase SEMBLANTE).

La verdad, el error y los actos fallidos

El psicoanálisis ha demostrado que la verdad sobre el deseo es a menudo revelada por actos fallidos (parapraxias; véase ACTO). Las complejas relaciones que existen entre la verdad, los actos fallidos, el error y el engaño son evocadas por Lacan en una frase típicamente elusiva, cuando él describe "la estructuración de la palabra en busca de la verdad" como "error que emprende la fuga en el engaño y es recapturado por el acto fallido" (S1, 273).

La verdad y la ficción

Lacan no emplea la palabra "ficción" en el sentido de "falsedad" sino de "constructo científico" (sigue este caso la indicación de Bentham, véase S7, 12). De modo que para Lacan "ficción" corresponde al término freudiano *Konvention*, convención (véase S11, 163), y tiene más en común con la verdad que con la falsedad. Por cierto Lacan dice que la verdad está estructurada como una ficción (E, 306; Ec, 808).

La verdad y lo REAL

La oposición que Lacan traza entre la verdad y lo real data de sus escritos anteriores a la guerra (por ejemplo, Ec, 75), y es retomada en diversos momentos: "Estamos acostumbrados a lo real. Reprimimos verdad" (E, 169). No obstante, Lacan señala también que la verdad es similar a lo real; es imposible articular la verdad total, y "precisamente debido a esta imposibilidad, la verdad aspira a lo real" (Lacan, 1973a, 83).

Y

YO (*MOI, EGO*)

Desde muy pronto en su obra, Lacan juega con el hecho de que la palabra alemana que emplea Freud (*Ich*) puede traducirse al francés de dos modos: *moi* (que era la versión usual adoptada por los psicoanalistas franceses) y *je*. Esto había sido señalado primeramente por el gramático francés Édouard Pichon (véase Roudinesco, 1986, 301). Por ejemplo, en su artículo sobre el estadio del espejo, Lacan oscila entre los dos términos (Lacan, 1949). Si bien resulta difícil discernir una distinción sistemática entre ellos en ese ensayo, está claro que no son sencillamente usados de modo intercambiable, y en 1956 Lacan todavía seguía buscando un modo de distinguirlos claramente (S3, 261). Fue la publicación del trabajo de Jakobson sobre los *shifters*, en 1957, lo que le permitió teorizar esta distinción con mayor nitidez; en 1960 Lacan se refiere al *je* como SHIFTER, en tanto designa pero no significa al sujeto de la enunciación (E, 298). La mayoría de las traducciones al inglés dejan en claro el uso de Lacan vertiendo *moi* como "*ego*", y *je* como "*I*". En castellano, se suele acompañar la palabra "yo" por la voz francesa que corresponda, entre paréntesis.

Cuando Lacan utiliza el término latino *ego* (que es el mismo usado en la *Standard Edition* para traducir el *Ich* de Freud), le asigna el mismo sentido que *moi*, pero implicando también una referencia más directa a las escuelas anglonorteamericanas de psicoanálisis, sobre todo la PSICOLOGÍA DEL YO.

El uso por Freud del término *Ich* (yo) es extremadamente complejo, y sufrió muchos desarrollos a lo largo de su obra, antes de llegar a designar una de las tres instancias del denominado "modelo estructural" (las otras dos son el ello y el superyó). A pesar de la complejidad de las formulaciones de Freud sobre el yo, Lacan discierne en ellas dos enfoques principales, y señala que éstos son aparentemente contradictorios. Por un lado, en el contexto de la teoría del narcisismo, "el yo se pone contra el objeto", mientras que, por otro lado, en el contexto del denominado "modelo estructural", "el yo se pone de parte del objeto" (Lacan, 1951b, 11). El primer enfoque ubica al yo con firmeza en la economía libidinal, y lo vincula al principio de placer, mientras que el segundo abordaje vincula el yo al sistema de percepción-conciencia, y lo opone al principio de placer. Lacan dice también que la aparente contradicción entre estas dos descripciones "desaparece cuando nos liberamos de una concepción ingenua del principio de realidad" (Lacan, 1951b, 11; véase PRINCIPIO DE REALIDAD). La realidad con la que el yo actúa de mediador en la segunda descripción está hecha del principio de placer que el yo representa en la primera. No obstante, es discutible que este argumento resuelva la contradicción o simplemente privilegie la primera descripción a expensas de la segunda (véase S20, 53, donde se dice que el yo crece "en la maceta del principio de placer").

Lacan sostiene que el descubrimiento freudiano del inconsciente removió el yo de la posición central que la filosofía occidental le había tradicionalmente asignado, por lo menos desde Descartes. Dice también que los impulsadores de la psicología del yo traicionaron el descubrimiento radical de Freud, al reubicar al yo como centro del sujeto (véase YO AUTÓNOMO). En oposición a esta escuela de pensamiento, Lacan sostiene que el yo no está en el centro, que el yo es en realidad un objeto.

El yo es una construcción que se forma por identificación con la imagen especular del ESTADIO DEL ESPEJO. Es entonces el lugar donde el sujeto se aliena de sí mismo, transformándose en el semejante. Esta alienación sobre la cual se basa el yo es estructuralmente similar a la paranoia, razón por la cual Lacan escribe que el yo tiene una estructura paranoica (E, 20). El yo es una formación imaginaria, en tanto opuesto al

SUJETO, que es un producto de lo simbólico (véase E, 128). Por cierto, el yo es precisamente un desconocimiento del orden simbólico, la sede de la resistencia. El yo está estructurado como un síntoma: "El yo está estructurado exactamente como un síntoma. En el corazón del sujeto, es sólo un síntoma privilegiado, el síntoma humano por excelencia, la enfermedad mental del hombre" (S1, 16).

En consecuencia, Lacan se opone totalmente a la idea, corriente en la psicología del yo, de que la meta de la cura es fortalecer el yo. Puesto que el yo es "la sede de las ilusiones" (S1, 62), aumentando su fuerza lo único que se logra es acrecentar la alienación de sujeto. El yo es también la fuente de la resistencia a la cura, y por lo tanto fortalecerlo no hace más que aumentar esa resistencia. Debido a su fijeza imaginaria, el yo es resistente a todo crecimiento y cambio subjetivos, y al movimiento dialéctico del deseo. Al socavar la fijeza del yo, la cura psicoanalítica apunta a restaurar la dialéctica del deseo y reiniciar el venir-a-ser del sujeto.

Lacan se opone a la idea de la psicología del yo que toma el yo del analizante como aliado del analista en la cura. También rechaza que la meta de la cura sea promover la ADAPTACIÓN del yo a la realidad.

YO AUTÓNOMO (*ING.: AUTONOMOUS EGO*)

La expresión "yo autónomo" ha sido acuñada por los impulsadores de la PSICOLOGÍA DEL YO. De acuerdo con ellos, el YO se vuelve autónomo al lograr un equilibrio armonioso entre sus pulsiones primitivas y los dictados de la realidad. El yo autónomo es entonces sinónimo del "yo fuerte", "el yo bien adaptado", "el yo sano". Esta escuela concibe el psicoanálisis como el proceso de ayudar al yo del analizante a llegar a ser autónomo: se supone que esto se logra mediante la identificación del analizante con el yo fuerte del analista.

Lacan es muy crítico del concepto de yo autónomo (véase E, 306-7). Dice que el yo no es libre sino que está determinado por el orden simbólico. La autonomía del yo es sencillamente una ilusión narcisista de dominio. Lo que goza de autonomía es el orden simbólico, y no el yo.

APÉNDICE: CLAVE DE LAS REMISIONES A LOS *ESCRITOS*

Las citas o menciones de los *Escritos* hacen referencia a la edición original francesa (*Écrits*, París, Seuil, 1966) o a su traducción (parcial) al inglés (*Écrits: A Selection*, trad. de Alan Sheridan, Londres, Tavistock, 1977). La inicial "Ec" remite a la versión francesa, y la inicial "E", a la versión en inglés.

La tabla siguiente indica las páginas correspondientes en una u otra edición a los textos citados, que aquí se registran con sus títulos en castellano. A partir de las páginas indicadas en las remisiones, esta tabla permite identificar el Escrito del que se trata en cada caso.

Páginas de la edición en inglés (E)

1-7	"El estadio del espejo como formador de la función del yo…" (1949)
8-29	"La agresividad en psicoanálisis" (1948)
30-113	"Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis" (1953a)
114-145	"La cosa freudiana…" (1955c)
146-178	"La instancia de la letra…" (1957b)
179-225	"De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" (1957-8b)
226-280	"La dirección de la cura…" (1958a)
281-291	"La significación del falo" (1958c)
292-325	"Subversión del sujeto y dialéctica del deseo…" (1960a)

Páginas de la edición francesa (Ec)

9-10	"Obertura de esta recopilación" (1966b)
11-61	"El seminario sobre 'La carta robada' " (1955a)
65-72	"De nuestros antecedentes" (1966c)
73-92	"Más allá del 'principio de realidad' " (1936)
125-49	"Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología" (1950)
151-93	"Acerca de la causalidad psíquica" (1946)
197-213	"El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada…" (1945)
215-226	"Intervención sobre la transferencia" (1951a)
229-36	"Del sujeto al fin cuestionado" (1966d)
323-362	"Variantes de la cura-tipo" (1955b)
363-367	"De un designio" (1966e)
369-380	"Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud" (1954a)
381-399	"Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud" (1954b)

437-458	"El psicoanálisis y su enseñanza" (1957a)
459-491	"Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956" (1956a)
674-684	"Observación sobre el informe de Daniel Lagache: 'Psicoanálisis y estructura de la personalidad' " (1960b)
697-717	"En memoria de Ernest Jones: Sobre su teoría del simbolismo" (1959)
717-724	"De un silabario a posteriori" (1966f)
725-736	"Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina" (1958d)
739-764	"Juventud de Gide o la letra y el deseo" (1958b)
765-790	"Kant con Sade" (1962)
829-850	"Posición del inconsciente" (1964c)
851-854	"Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista" (1964d)
855-877	"La ciencia y la verdad" (1965a)

BIBLIOGRAFÍA

Para evitar los anacronismos creados por el sistema de referencia de Harvard, las obras de Jacques Lacan son enumeradas por fecha de redacción. Las obras de otros autores aparecen según la fecha de su primera publicación.

Los números de tomo y página de las referencias a las obras de Freud corresponden a *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, compilación de James Strachey, 24 volúmenes, Londres, Hogarth Press y el Institute of Psycho-Analysis. A estas obras completas corresponde la abreviatura SE. Las letras agregadas a las fechas de las obras de Freud provienen de la bibliografía incluida en el tomo XXIV de la *Standard Edition*.

Para una bibliografía más completa de las obras de Lacan, remitimos al lector a Dor (1983).

Adams, Parveen y Cowie, Elizabeth: (1990) *The Woman in Question*, Cambridge, Mass., MIT Press.

American Psychiatric Association: (1987) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (3a. ed. revisada), Nueva York, American Psychiatric Association.

Balint, Michael: (1947) "On genital love", en *Primary Love and Psychoanalytic Technique*, Londres, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1952.

Benvenuto, Bice y Kennedy, Roger: (1986) *The Works of Jacques Lacan: An Introduction*, Londres, Free Association Books.

Blakemore, Diane: (1992) *Understanding Utterances*, Oxford, Blackwell.

Borch-Jacobsen, Mikkel: (1991) *Lacan: The Absolute Master*, trad. Douglas Brick, Stanford, Stanford University Press.

Bowie, Malcom: (1991) *Lacan*, Londres, Fontana.

Bracher, Mark; Alcorn, Marshall; Corthell, Ronald y Massardier-Kenney, Françoise (comps.): (1994) *Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure and Society*, Nueva York, New York University Press.

Brennan, Teresa (comp.): (1989) *Between Feminism and Psychoanalysis*, Londres y Nueva York, Routledge.

Burks, Arthur W.: (1949) "Icon, index, and symbol", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 9: 673-89.

Caton, Stephen C.: (1987) "Contributions of Roman Jakobson", *Ann. Rev. Anthropol.*, vol. 16: 223-60.

Chemama, Roland (comp.): (1993) *Dictionnaire de la Psychanalyse. Dictionnaire actuel des signifiants, concepts et mathèmes de la psychanalyse*, París, Larousse.

Clavreul, Jean: (1967) "The perverse couple", trad. Stuart Schneiderman, en Stuart Schneiderman (comp.), *Returning to Freud: Clinical Psychoanalysis in the School of Lacan*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1980, págs. 215-33.

Clément, Cathérine: (1981) *The Lives and Legends of Jacques Lacan*, trad. A. Goldhammer, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

Copjec, Joan: (1989) "The orthopsychic subject: film theory and the reception of Lacan", *October*, 49, reimpreso en *Read My Desire: Lacan against the Historicists*, Cambridge, Mass. y Londres, MIT Press, 1994, págs. 15-38.

———: (1994) "Sex and the euthanasia of reason", en Joan Copjec (comp.), *Supposing the Subject*, Londres, Verso, págs. 16-44.

Davis, Robert Con (comp.): (1983) *Lacan and Narration. The Psychoanalytic Difference in Narrative Theory,* Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press.

Derrida, Jacques: (1975) "Le facteur de la vérité", en *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond,* trad. Alan Bass, Chicago y London: University of Chicago Press, 1987, págs. 413-96.

Descartes, René: (1637) *Discourse on the Method of Properly Conducting One's Reason and of Seeking the Truth in the Sciences*, trad. F. E. Sutcliffe, Harmondsworth, Penguin, 1968.

Dor, Joël: (1983) *Bibliographie des travaux de Jacques Lacan*, París, InterEditions.

Ducrot, Oswald y Todorov, Tzvetan: (1972) *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, París, Seuil.

Feldstein, Richard; Fin, Bruce y Jaanus, Marie (comps.): (1995) *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Albany, State University of New York.

Felman, Shoshuana: (1987) *Jacques Lacan and the Adventure of Insight. Psychoanalysis in Contemporary Culture*, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press.

Ferenczi, Sándor: (1909) "Introjection and transference", en *Sex in Psychoanalysis*, Nueva York, Basic Books, págs. 35-57.

Ferenczi, Sándor y Rank, Otto: (1925) "The development of psychoanalysis", trad. Caroline Newton, *J. Nerv. Ment. Dis.*, Monograph nº 40.

Forrester, John: (1990) *The Seductions of Psychoanalysis: On Freud, Lacan and Derrida*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.

Freud, Anna: (1936) *The Ego and the Mechanisms of Defence,* Londres, Hogarth, 1937. [Trad. cast: *El yo y los mecanismos de defensa*, México, Paidós, 1996.]

Freud, Sigmund: (1894a) "The Neuro-Psychoses of Defence", SE III, 43. [Trad. castellana: "Las neuropsicosis de defensa", en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978, t. III.]

———: (1895d) con Josef Breuer *Studies on Hysteria*, SE II. [Trad. cast.: "Sobre la psicoterapia de la histeria. Estudios sobre la histeria por J. Breuer y S. Freud", ob. cit., t. II.]

———: (1900a) *The Interpretation of Dreams,* SE IV-V. [Trad. cast.: *La interpretación de los sueños*, ob. cit. t. IV y V.]

———: (1901b) *The Psychopathology of Everyday Life,* SE VI. [Trad. cast.: *Psicopatología de la vida cotidiana*, ob. cit., t. VI.]

———: (1905c) *Jokes and their Relation to the Unconscious,* SE VIII. [Trad. cast.: *El chiste y su relación con lo inconsciente*, ob. cit., t. VIII.]

———: (1905d) *Three Essays on the Theory of Sexuality*, SE VII, 125. [Trad. cast.: *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, ob. cit., t. VII.]

———: (1905e [1901]) "Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria", SE VII, 3. [Trad. cast.: "Fragmentos del análisis de un caso de histeria", ob. cit., t. VII.]

———: (1907b) "Obsessive Actions and Religious Practices", SE IX, 116. [Trad. cast.: "Los actos obsesivos y las prácticas religiosas", ob. cit., t. IX.]

———: (1908c) "On the Sexual Theories of Children", SE IX, 207. [Trad. cast.: "Teorías sexuales de los niños", ob. cit., t. IX.]

———: (1908d) " 'Civilized' Sexual Morality and Modern Nervous Illness", SE IX, 179. [Trad. cast.: "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna", ob. cit., t. IX.]

———: (1909b) "Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy", SE X, 3. [Trad. cast.: "Análisis de la fobia de un niño de cinco años", ob. cit., t. X.]

———: (1909c) "Family Romanies", SE IX, 237. [Trad. cast.: "La novela familiar de los neuróticos", ob. cit., t. IX.]

———: (1909d) "Notes upon a Case of Obsessional Neurosis", SE X, 155. [Trad. cast.: "A propósito de un caso de neurosis obsesiva", ob. cit., t. X.]

———: (1910c) *Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood,* SE XI, 59. [Trad. cast.: *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, ob. cit., t. XI.]

———: (1911b) "Formulations on the Two Principles of Mental Functioning", SE XII, 215. [Trad. cast.: "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico", ob. cit., t. XII.]

———: (1911c) "Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)", SE XII, 3. [Trad. cast.: "Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoides) autobiográficamente descrito", ob. cit., t. XII.]

———: (1912-13) *Totem and Taboo,* SE XIII, 1. [Trad. cast.: *Tótem y tabú*, ob. cit., t. XIII.]

———: (1913c) "On Beginning the Treatment", SE XII, 122. [Trad. cast.: "Sobre la iniciación del tratamiento", ob. cit. t. XII.]

———: (1913j) "The Claims of Psycho-Analysis to Scientific Interest", SE XIII, 165. [Trad. cast.: "El interés por el psicoanálisis", ob. cit., t. XIII.]

———: (1914b) "The Moses of Michelangelo", SE XIII, 211. [Trad. cast.: "El 'Moisés' de Miguel Angel", ob. cit., t. XIII.]

———: (1914c) "On Narcissism: An Introduction", SE XIV, 69. [Trad. cast.: "Introducción al narcisismo", ob. cit., t. XIV.]

———: (1914d) "On the History of the Psycho-Analytic Movement", SE XIV, 3. [Trad. cast.: "Historia del movimiento psicoanalítico", ob. cit. t. XIV.]

———: (1915a) "Observations on Transference Love", SE XII, 160. [Trad. cast.: "Observaciones sobre el amor de transferencia", ob. cit, t. XII.]

———: (1915e) "The Unconscious", SE XIV, 161. [Trad. cast.: "Lo inconsciente", ob. cit., t. XIV.]

———: [1915c] "Instincts and their Vicissitudes", SE XIV, 111. [Trad. cast.: "Pulsiones y destinos de pulsión", ob. cit., t. XIV.]

———: (1917c) "On the Transformations of Instinct, as Exemplified in Anal Erotism", SE XVII, 127. [Trad. cast.: "Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal", ob. cit., t. XVII.]

———: (1918b [1914]) "From the History of an Infantile Neurosis", SE XVII, 3. [Trad. cast.: "Historia de una neurosis infantil (El Hombre de los lobos)", ob. cit., t. XVII.]

———: (1919a [1918]) "Lines of Advance in Psycho-Analytic Therapy", SE XVII, 159. [Trad. cast.: "Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica", ob. cit., t. XVII.]

———: (1919e) "A Child is Being Beaten", SE XVII, 177. [Trad. cast. "Pegan a un niño", ob. cit., t. XVII.]

———: (1919h) "The Uncanny", SE XVII, 219. [Trad. cast. "Lo ominoso", ob. cit. t. XVII.]

———: (1920a) "The Psychogenesis of a Case of Female Homosexuality", SE XVIII, 147. [Trad. cast.: "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", ob. cit., t. XVIII.]

———: (1920g) *Beyond the Pleasure Principle*, SE XVIII, 7. [Trad. cast.: *Más allá del principio del placer*, ob. cit., t. XVIII.]

———: (1921c) *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, SE XVIII, 69. [Trad. cast.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, ob. cit., t. XVIII.]

———: (1923a) "Two Encyclopaedia Articles", SE XVIII, 235. [Trad. cast.: "Dos artículos de enciclopedia: 'Psicoanálisis' y 'Teoría de la libido' ", ob. cit. t. XVIII.]

———: (1923b) *The Ego and the Id*, SE XIX, 3. [Trad. cast: *El yo y el ello*, ob. cit., t. XIX.]

———: (1923e) "The Infantile Genital Organisation", SE XIX, 141. [Trad. cast.: "La organización genital infantil", ob. cit., t. XIX.]

———: (1924b [1923]) "Neurosis and Psychosis", SE XIX, 149. [Trad. cast.: "Neurosis y psicosis", ob. cit., t. XIX.]

———: (1924d) "The Dissolution of the Oedipus Complex", SE XIX, 173. [Trad. cast.: "El sepultamiento del complejo de Edipo", ob. cit., t. XIX.]

———: (1924e) "The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis", SE XIX, 183. [Trad. cast.: "La pérdida de la realidad en la neurosis y en la psicosis", ob. cit., t. XIX.]

———: (1925d) *An Autobiographical Study*, SE XX, 3. [Trad. cast.: *Presentación autobiográfica*, ob. cit., t. XX.]

———: (1925e [1924]) "The Resistances to Psycho-Analysis", SE XIX, 213. [Trad. cast. "Las resistencias contra el psicoanálisis" ob. cit., t. XIX.]

———: (1925h) "Negation", SE XIX, 235. [Trad. cast.: "La negación", ob. cit., t. XIX.]

———: (1925j) "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes", SE XIX, 243. [Trad. cast.: "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica ente los sexos", ob. cit., t. XIX.]

———: (1926e) *The Question of Lay-Analysis*, SE XX, 179. [Trad. cast.: "¿Pueden los legos ejercer el análisis?", ob. cit., t. XX.]

———: (1927c) *The Future of an Illusion*, SE XXI, 3. [Trad. cast.: *El porvenir de una ilusión*, ob. cit., t. XXI.]

———: (1927e) "Fetishism", SE XXI, 149. [Trad. cast.: "Fetichismo", ob. cit., t. XXI.]

———: (1930a) *Civilization and Its Discontents*, SE XXI, 59. [Trad. cast.: *El malestar en la cultura*, ob. cit., t. XXI.]

———: (1931b) "Female Sexuality", SE XXI, 223. [Trad. cast.: "Sobre la sexualidad femenina", ob. cit., t. XXI.]

———: (1933a) *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, SE XXII, 3. [Trad. cast.: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, ob. cit., t. XXII.]

———: (1937c) "Analysis Terminable and Interminable", SE XXIII, 211. [Trad. cast.: "Análisis terminable e interminable", ob. cit., t. XXIII.]

———: (1939a [1937-9]) *Moses and Monotheism*, SE XXIII, 3. [Trad. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, ob. cit., t. XXIII.]

———: (1940a [1938]) *An Outline of Psycho-Analysis*, SE XXIII, 141. [Trad. cast.: *Esquema del psicoanálisis*, ob. cit., t. XXIII.]

———: (1940e [1938]) "Splitting of the Ego in the Process of Defence", SE XXIII, 273. [Trad. cast.: "La escisión del yo en el proceso defensivo", ob. cit., t. XXIII.]

———: (1941d [1921]) "Psycho-Analysis and Telepathy", SE XVIII, 177. [Trad. cast.: "Psicoanálisis y telepatía", ob. cit., t. XVIII.]

Gallop, Jane: (1982) *Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction*, Londres, Macmillan.

———: (1985) *Reading Lacan*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.

Granon-Lafont, Jeanne: (1985) *La topologie ordinaire de Jacques Lacan*, París, Point Hors Ligne.

Groddeck, Georg: (1923) *The Book of the It*, Londres, Vision Press, 1949.

Grosz, Elizabeth: (1990) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Londres y Nueva York, Routledge.

Hartmann, Heinz: (1939) *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, Nueva York, International Universities Press, 1958. [Trad. cast: *La psicología del yo y el problema de la adaptación*, Buenos Aires, Paidós, 1987.]

Hegel, G. W. F.: (1807) *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller, con análisis del texto y prólogo de J. N. Findlay, Oxford, Clarendon Press, 1985. [Trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992.]

Heidegger, Martin: (1927) *Being and Time*, trad. J. Macquirrie y E. Robinson, Londres, SCM Press, 1962. [Trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.]

———: (1956) *The Question of Being*, trad. William Kluback y Jean T. Wilde, Londres, Vision, 1959.

Heimann, Paula: (1950) "On counter-transference", *Int. J. Psycho-Anal.*, vol. 31: 81-4.

Hinshelwood, R. D.: (1989) *A Dictionary of Kleinian Thought*, Londres, Free Association Books, 1991 (2a. ed. revisada y ampliada).

Hughes, Jennifer: (1981) *An Outline of Modern Psychiatry*, Chichester, Wiley, 1991 (3a. ed.).

Hugo, Victor: (1859-83) *La légende des siècles*, París, Garnier-Flammarion, 1979.

Jakobson, Roman: (1956) "Two aspects of language and two types of aphasic disturbances", en *Selected Writings*, vol. II, *Word and Language*, The Hague, Mouton, 1971, págs. 239-59.

———: (1957) "Shifters, verbal categories, and the Russian verb", en *Selected Writings*, vol. II, *Word and Language*, The Hague, Mouton, 1971, págs. 130-47.

———: (1960) "Linguistics and poetics", en *Selected Writings*, vol. III, *Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*, The Hague, Mouton, 1981, págs. 18-51.

Jay, Martin: (1993) *Downcast Eyes: Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, University of California Press.

Jones, Ernest: (1927) "Early Development of Female Sexuality", en *Papers on Psychoanalysis* (5a. ed.), Baltimore, Williams & Wilkins, 1948.

———: (1953-7) *Sigmund Freud: Life and Work*, 3 vols., Londres, Hogarth Press.

Juranville, Alain: (1984) *Lacan et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France.

Kaufmann, Pierre (comp.): (1994) *L'apport freudien*, París, Bordas. [Trad. cast.: *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano*, Buenos Aires, Paidós, 1996.]

Klein, Melanie: (1930) "The importance of symbol-formation in the development of the ego", en Roger Money-Kyrle (comp.), *The Writings of Melanie Klein*, Londres, Hogarth

Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1975, vol. 1, págs. 219-32. [Trad. cast.: *Obras completas*, Buenos Aires, Paidós, 1986.]

Kris, Ernst: (1951) "Ego-psychology and interpretation in psychoanalytic therapy", *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 20: 15-30.

Kojève, Alexandre: (1947 [1933-39]) *Introduction to the Reading of Hegel*, trad. James H. Nichols Jr., Nueva York y Londres, Basic Books, 1969.

Lacan, Jacques: (1932) *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, París, Seuil, 1975. [Trad. cast.: *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, México, Siglo XXI, 1979.]

———: (1936) "Au-delà du 'principe de realité' ", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 73-92. [Trad. cast.: "Más allá del principio de realidad", *Escritos* 1 y 2, México, Siglo XXI, 1985.]

———: (1938) *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie*, París, Navarin, 1984.

———: (1945) "Le temps logique", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 197-213. [Trad. cast.: "El tiempo lógico y el aserto anticipado", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1946) "Propos sur la causalité psychique", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 151-93. [Trad. cast.: "Acerca de la causalidad psíquica", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1948) "L'agressivité en psychanalyse", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 101-24 ["Aggressivity in psychoanalysis", trad. Alan Sheridan, en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Londres, Tavistock, 1977, págs. 8-29]. [Trad. cast.: "La agresividad en psicoanálisis", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1949) "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 93-100 ["The mirror stage as formative of the function of the I", trad. Alan Sheridan, en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Londres, Tavistock, 1977, págs. 1-7]. [Trad. cast.: "El estadio del espejo", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1950) "Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 125-49. [Trad. cast.: "Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en la criminología", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1951a) "Intervention sur le transfert", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 215-26 ["Intervention on the transference", trad. Jacqueline Rose, en Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (comps.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Londres, Macmillan, 1982, págs. 61-73]. [Trad. cast.: "Intervención sobre la transferencia", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1951b) "Some reflections on the ego", *Int. J. Psycho-Anal.*, vol. 34, 1953, págs. 11-17.

———: (1953a) "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 237-322 ["The function and field of speech and language in psychoanalysis", trad. Alan Sheridan, en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Londres, Tavistock, 1977, págs. 30-113]. [Trad. cast.: "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1953b) "The neurotic's individual myth", trad. Martha Evans, en L. Spurling (comp.), *Sigmund Freud: Critical Assessments*, vol. II, *The Theory and Practice of Psychoanalysis*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989, págs. 223-38. [Originariamente publicado en *Psychoanalytic Quarterly*, 48 (1979)]. [Trad. cast.: "El mito individual del neurótico", *Intervenciones y textos* 1, Buenos Aires, Manantial, 1986.]

———: (1953-4) *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud, 1953-4*, ed. Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1975 [*The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953-4*, trad. John Forrester, con notas de John Forrester, Cambridge, Cambridge University Press, 1987]. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 1, Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1981.]

———: (1954a) "Introduction aux commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 369-80. [Trad. cast.: "Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1954b) "Réponse aux commentaire de Jean Hyppolite sur la 'Verneinung' de Freud", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 381-99. [Trad. cast.: "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1954-5) *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-55*, ed. Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1978 [*The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-55*, trad. Sylvana Tomaselli, notas de John Forrester, Cambridge, Cambridge University Press, 1988]. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1981.]

———: (1955a) "Le séminaire sur 'La lettre volée' ", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 11-61 ["Seminar on 'The Purloined Letter'", trad. Jeffrey Mehlman, *Yale French Studies*, 48 (1972): 38-72, reimpreso en John Muller y William Richardson (comps.), *The Purloined Poe. Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1988, págs. 28-54]. [Trad. cast.: "El Seminario sobre 'La carta robada' ", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1955b) "Variantes de la cure-type", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 323-62. [Trad. cast.: "Variantes de la cura tipo", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1955c) "La chose freudienne", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 401-36] ["The Freudian thing", trad. Alan Sheridan, en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Londres, Tavistock, 1977, págs. 114-45]. [Trad. cast.: "La cosa freudiana", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1955-6) *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses, 1955-56*, ed. Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1981 [*The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-56*, trad. Russell Grigg, con notas de Russell Grigg, Londres, Routledge, 1993]. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 3, Las psicosis*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1981.]

———: (1956a) "Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956, en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 459-91. [Trad. cast.: "Situación del psicoanálisis en 1956", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1956b) "Fetishism: the symbolic, the imaginary and the real" (con W. Granoff), en M. Balint (comp.), *Perversions: Psychodynamics and Therapy*, Nueva York, Random House, Londres, Tavistock, págs. 265-76.

———: (1956-7) *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet, 1956-7*, ed. Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1994. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 4, La relación de objeto*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1994.]

———: (1957a) "La psychanalyse et son enseignement", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 437-58. [Trad. cast. "El psicoanálisis y su enseñanza", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1957b) "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud", en

Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 493-528 ["The agency of the letter in the unconscious or reason since Freud", trad. Alan Sheridan, en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Londres, Tavistock, 1977, págs. 146-78]. [Trad. cast.: "La instancia de la letra", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1957-8a) *Le Séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient, 1957-58*, inédito [resumen parcial de Jean-Bertrand Pontalis en *Bulletin de Psychologie*, XII/2-3, noviembre de 1958, págs. 182-92, y XII/4, diciembre de 1958, págs. 250-6].

———: (1957-8b) "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 531-83. ["On a question preliminary to any possible treatment of psychosis", trad. Alan Sheridan, en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Londres, Tavistock, 1977, pág. 179-225] [Trad. cast.: "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1958a) "La direction de la cure et les principes de son pouvoir", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 585-645. ["The direction of the treatment and the principles of its power", trad. Alan Sheridan, en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Londres, Tavistock, 1977, págs. 226-80] [Trad. cast.: "La dirección de la cura", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1958b) "Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 739-64. [Trad. cast.: "Juventud de Gide, o la letra y el deseo", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1958c) "La signification du phallus", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 685-95 ["The signification of the phallus", trad. Alan Sheridan, en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Londres, Tavistock, 1977, págs. 281-91] [Trad. cast.: "La significación del falo", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1958d) "Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 725-36 ["Guiding remarks for a congress on feminine sexuality", trad. Jacqueline Rose, en Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (comps.), *Femenine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne,* Londres, Macmillan, 1982, págs. 86-98].

———: (1958-9) *Le Séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation, 1958-59,* publicado en parte en *Ornicar?*, 24-27, 1981-83 ["Desire and the Interpretation of Desire in *Hamlet*", trad. James Hulbert, *Yale French Studies,* vol. 55/6, 1977: 11-52]. [Trad. cast.: "El Seminario sobre Hamlet", *Freudiana* nº 6, 7 y 8, publicación de la E.E.P.-Catalunya, Difusión Paidós, 1993.]

———: (1959) "À la mémoire d'Ernest Jones: sur sa théorie du symbolisme", en Jacques Lacan, *Écrits,* París, Seuil, 1966, págs. 697-717. [Trad. cast.: "En memoria de Ernest Jones: sobre su teoría del simbolismo", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1959-60) *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse, 1959-60*, comp. Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1986 [*The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959-60,* trad. Dennis Porter, con notas de Dennis Porter, Londres, Routledge, 1992]. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1988.]

———: (1960a) "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien", en Jacques Lacan, *Écrits,* París, Seuil, 1966, págs. 793-827 ["The subversion of the subject and the dialectic of desire in the Freudian unconscious", trad. Alan Sheridan, en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Londres, Tavistock, 1977, págs. 292-325]. [Trad.

cast.: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1960b) "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: 'Psychanalyse et structure de la personalité'", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 647-84. [Trad. cast.: "Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache...", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1960-1) *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert, 1960-61*, comp. Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1991.

———: (1961-2) *Le Séminaire. Livre IX. L'identification, 1961-62*, inédito.

———: (1962) "Kant avec Sade", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 765-90 ["Kant with Sade", trad. James B. Swenson Jr, *October*, nº 51, invierno de 1989, págs. 55-71]. [Trad. cast.: "Kant con Sade", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1962-3) *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse, 1962-63*, inédito.

———: (1964a) *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, comp. Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1973 [*The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trad. Alan Sheridan, Londres, Hogarth Press y el Institute of Psycho-Analysis, 1977]. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1986.]

———: (1964b) "Acte de fondation", *Annuaire de l'École Freudienne de Paris*, París, Les presses artistiques, 1977.

———: (1964c) "Position de l'inconscient", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 829-50. [Trad. cast.: "Posición del inconsciente", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1964d) "Du 'Trieb' de Freud et du désir du psychanalyste", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 851-4. [Trad. cast.: "Del *Trieb* de Freud y del deseo del analista", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1964-5) *Le Séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, 1964-65*, inédito.

———: (1965a) "La science et la vérité", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 855-77. [Trad. cast.: "La ciencia y la verdad", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1965b) "Hommage fait à Marguérite Duras, du ravissement de Lol V. Stein", *Ornicar?*, nº 36, 1986.

———: (1965-6) *Le Séminaire. Livre XIII. L'objet de la psychanalyse, 1965-66*, inédito.

———: (1966a) "Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever", en Richard Macksey y Eugenio Donato (comps.), *The Structuralist Controversy*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, 1970: 186-200.

———: (1966b) "Ouverture de ce recueil", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 9-10. [Trad. cast.: "Obertura de esta recopilación", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1966c) "De nos antécédents", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 65-72. [Trad. cast.: "De nuestros antecedentes", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1966d) "Du sujet enfin en question", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 229-36. [Trad. cast.: "Del sujeto por fin cuestionado", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1966e) "D'un dessein", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 363-7. [Trad. cast.: "De un designio", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1966f) "D'un syllabaire après coup", en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, págs. 717-24. [Trad. cast.: "De un silabario a posteriori", *Escritos*, ob. cit.]

———: (1966-7) *Le Séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme, 1966-67*, inédito.

———: (1967) "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École", *Scilicet*, nº 1 (1968) págs. 14-30. [Trad. cast.: "Proposición del 9 de octubre de 1967 acerca del psicoanalista de la Escuela", *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Buenos Aires, Manantial, 1987.]

———: (1967-8) *Le Séminaire. Livre XV. L'acte psychanalytique, 1967-68*, inédito.

———: (1968-9) *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre, 1968-69*, inédito.

———: (1969-70) *Le Séminaire, Livre XVII. L'envers de la psychanlyse, 1969-70*, comp. Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1991. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 17, El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1992.]

———: (1970) "Radiophonie", *Scilicet*, nº 2-3, 1970. [Trad. cast.: "Radiofonía", *Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977.]

———: (1970-1) *Le Séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui en serait pas du semblant, 1970-71*, inédito.

———: (1971) "Lituraterre", *Littérature*, nº 3, pág. 3.

———: (1971-2a) *Le Séminaire. Livre XIX. ...Ou pire, 1971-72*. inédito.

———: (1971-2b) *Le savoir du psychanalyste*, conferencias dadas en el Hospital Sainte Anne, 1971-72, inédito.

———: (1972-3) *Le Séminaire. Livre XX. Encore, 1962-63*, comp. Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1975. [Trad. cast.: *El Seminario. Libro 20. Aun*, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1981.]

———: (1973a) *Télévision*, París, Seuil, 1973 [*Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, comp. Joan Copjec, trad. Denis Hollier, Rosalind Krauss y Annette Michelson, Nueva York, Norton, 1990]. [Trad. cast. "Televisión", *Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión*, ob. cit.]

———: (1973b) "L'Étourdit", *Scilicet*, nº 4, 1973, págs. 5-52. [Trad. cast.: "El Atolondradicho", *Escansión* 1, Buenos Aires-Barcelona, Paidós, 1977.]

———: (1973-4) *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent/Les noms du père, 1973-74*, inédito.

———: (1974-5) *Le Séminaire. Livre XXII. RSI, 1974-75*, publicado en *Ornicar?*, nº 2-5, 1975.

———: (1975a) "Joyce le symptôme", en Jacques Aubert (comp.), *Joyce avec Lacan*, París, Navarin, 1987.

———: (1975b) "Conférence à Genève sur le symptôme", *Les Block-Notes de la psychanalyse*, Bruselas. [Trad. cast.: "Conferencia en Ginebra sobre el síntoma", *Intervenciones y textos* 2, Buenos Aires, Manantial, 1988]

———: (1975-6) *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome, 1975-76*, publicado en *Ornicar?*, nº 6-11, 1976-7.

———: (1976) "Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines", *Scilicet*, nº 6-7, 1976.

———: (1976-7) *Le Séminaire. Livre XXIV. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre, 1976-77*, publicado en *Ornicar?*, nº 12-18, 1977-9.

———: (1977-8) *Le Séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure, 1977-78*, publicado parcialmente en *Ornicar?*, nº 19, 1979.

———: (1978-9) *Le Séminaire. Livre XXVI. Le topologie et le temps, 1978-79*, inédito.

———: (1980a) *Le Séminaire. Livre XXVII. Dissolution, 1980*, publicado en *Ornicar?*, nº 20-23, 1980-1.

———: (1980b) "Séminaire de Caracas", *L'Ane*, nº 1, julio de 1981.
Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc: (1973) *Le Titre de la lettre*, París, Galilée.
Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand: (1967) *The Language of Psycho-Analysis*, trad. Donald Nicholson-Smith, Londres, Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1973.
Leader, Darien (con Judith Groves): (1995) *Lacan for Beginners*, Cambridge, Icon.
———: (1996) *Why Do Women Write More Letters than they Post?*, Londres, Faber & Faber.
Lemaire, Anika: (1970) *Jacques Lacan*, trad. David Macey, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.
Lévi-Strauss, Claude: (1945) "Structural analysis in linguistics and in anthropology", en *Structural Anthropology*, trad. Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf, Nueva York, Basic Books, 1963, págs. 29-53. [Trad. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995.]
———: (1949a) "The effectiveness of symbols", en *Structural Anthropology*, trad. Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf, Nueva York, Basic Books, 1963, págs. 186-205.
———: (1949b) *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, Beacon Press, 1969. [Trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1991.]
———: (1950) "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1966, págs. ix-lii.
———: (1951) "Language and the analysis of social laws", en *Structural Anthropology*, trad. Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf, Nueva York, Basic Books, 1963, págs. 55-66.
———: (1955) "The structural study of myth", en *Structural Anthropology*, trads. Claire Jacobson y Brooke Grundfest Schoepf, Nueva York, Basic Books, 1963, págs. 206-31.
MacCannel, Juliet Flower: (1986) *Figuring Lacan. Criticism and the Cultural Unconscious*, Londres, Croom Helm.
Macey, David: (1988) *Lacan in Contexts*, Londres y Nueva York, Verso.
———: (1995) "On the subject of Lacan", en Anthony Elliott y Stephen Frosh (comps.), *Psychoanalysis in Contexts: Paths between Theory and Modern Culture*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995, págs. 72-86.
Mauss, Marcel: (1923) *The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, trad. W. D. Halls, con prólogo de Mary Douglas, Londres y Nueva York, Routledge, 1990.
Metz, Christian: (1975) *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema*, trads. Annwyl Williams, Ben Brewster y Alfred Guzetti, Bloomington, Indiana University Press, 1977.
Meyerson, Émile: (1925) *La déduction relativiste*, París, Payot.
Miller, Jacques-Alain: (1977) "Introduction aux paradoxes de la passé", *Ornicar?*, nº 12-13.
———: (1981) "Encyclopédie", *Ornicar?*, nº 21: 35-44.
———: (1985) *Entretien sur le Séminaire*, con François Ansermet, París, Navarin.
———: (1987) "Préface" en Jacques Aubert (comp.) *Joyce avec Lacan*, París, Navarin.
Mitchell, Juliet y Rose, Jacqueline (comps.): (1982) *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Londres, Macmillan.
Muller, John y Richardson, William: (1982) *Lacan and Language: A Reader's Guide to Écrits*, Nueva York, International Universities Press.
——— (comps): (1988) *The Purloined Poe. Lacan, Derrida and Psychoanalytic Reading*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Mulvey, Laura: (1975) "Visual pleasure and narrative cinema", *Visual and Other Pleasures*, Bloomington, Indiana University Press, págs. 14-26.

Nietzsche, Friedrich: (1886) *Beyond Good and Evil*, trad. R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1990. [Trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Alianza, 1986.]

Peirce, Charles S.: (1932) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. II, *Elements of Logic*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Poe, Edgar Allan: (1844) "The Purloined Letter", en *Great Tales and Poems of Edgar Allan Poe*, Nueva York, Pocket Library, 1951. [Trad. cast.: "La carta robada", en *Cuentos 1 y 2*, Buenos Aires, Alianza, 1996.]

Ragland-Sullivan, Ellie: (1986) *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Londres y Chicago, Croom Helm and the University of Illinois Press.

Rivière, Joan: (1929) "Womanliness as mascarade", *Int. J. Psycho-Anal.*, 10: 303-13.

Rose, Jacqueline: (1986) *Sexuality in the Field of Vision*, Londres, Verso.

Roudinesco, Elisabeth: (1986) *Jacques Lacan & Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*, trad. Jeffrey Mehlman, Londres, Free Association Books, 1990.

———: (1993) *Jacques Lacan, esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París, Fayard.

Roustang, François: (1986) *The Lacanian Delusion*, trad. Greg Sims, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Rycroft, Charles: (1968) *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Harmondsworth, Penguin, 1972.

Sade, Marquis de: (1797) *Juliette*, trad. Austryn Wainhouse, Nueva York, Grove Press, 1968.

Saint-Drôme, Oreste: (1994) *Dictionnaire inespéré de 55 termes visités par Jacques Lacan*, París, Seuil.

Samuels, Andrew, Shorter, Bani y Plant, Fred: (1986) *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*, Londres y Nueva York, Routledge.

Samuels, Robert: (1993) *Between Philosophy and Psychoanalysis. Lacan's Reconstruction of Freud*, Londres y Nueva York, Routledge.

Sartre, Jean-Paul: (1943) *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trad. Hazel E. Barnes, Londres, Methuen, 1958. [Trad. cast.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1993.]

Sarup, Madan: (1992) *Jacques Lacan*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.

Saussure, Ferdinand de: (1916) *Course in General Linguistics*, ed. de Charles Bally y Albert Sechehaye, trad. Wade Baskin, Glasgow, Collins Fontana. [Trad. cast.: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1994.]

Schneiderman, Stuart: (1980) *Returning to Freud: Clinical Psychoanalysis in the School of Lacan*, New Haven y Londres, Yale University Press.

———: (1983) *Jacques Lacan: The Death of an Intellectual Hero*, Cambridge, Mass. y Londres, Harvard University Press.

Sheridan, Alan: (1977) "Translator's note", en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, trad. Alan Sheridan, Londres, Tavistock, págs. vii-xii.

Spinoza, Baruch: (1677) *Ethics*, trad. A. Boyle, Londres, Dent, 1910. [Trad. cast.: *Ética*, Buenos Aires, Aguilar, 1982.]

Strachey, James: (1934) "The nature of the therapeutic action of psychoanalysis", *Int. J. Psycho-Anal.*, vol. 15: 126-59.

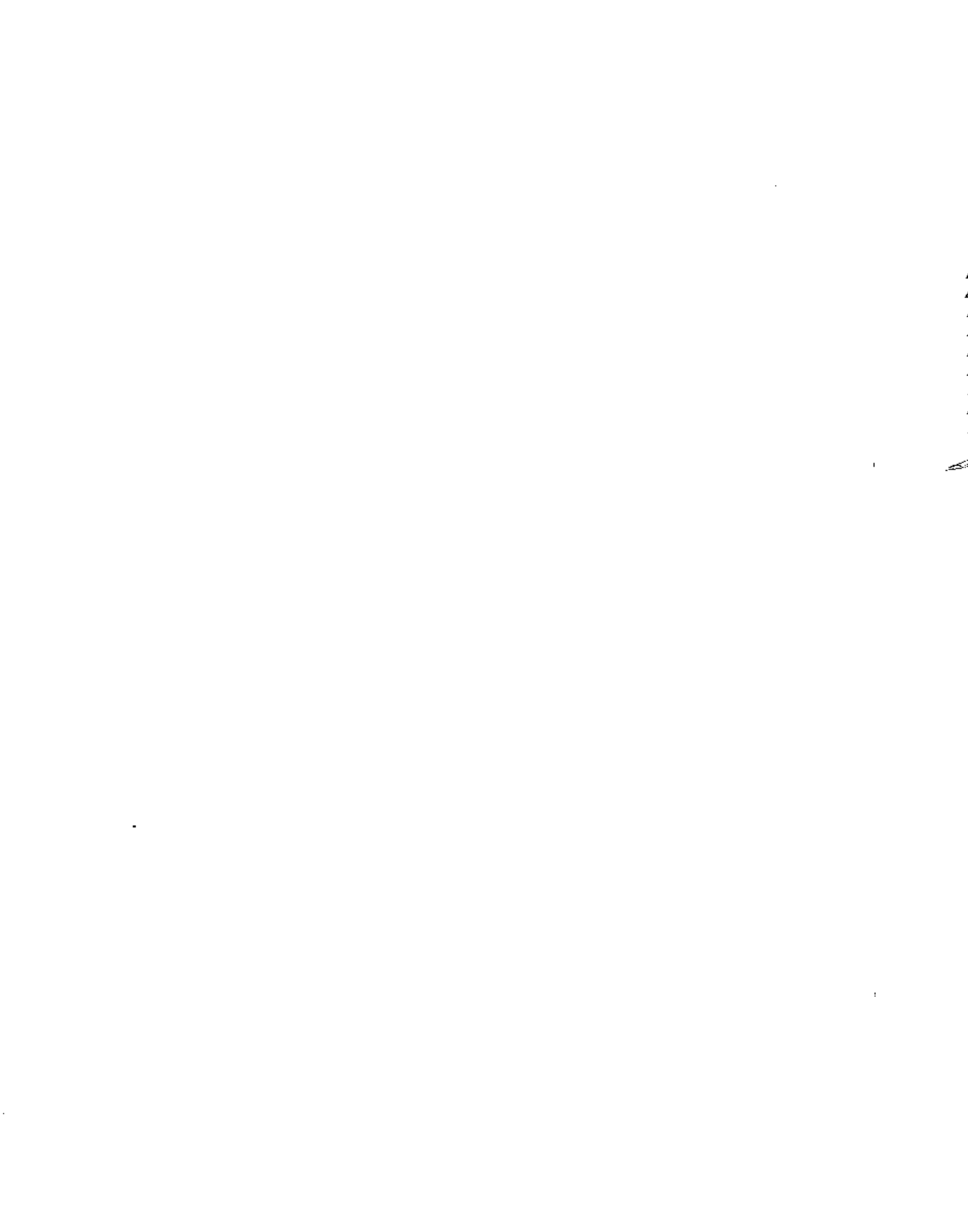
Turkle, Sherry: (1978) *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution,* Nueva York, Basic Books.

Wilden, Anthony (comp.): (1968) *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press.

Wright, Elizabeth: (1984) *Psychoanalytic Criticism: Theory in Practice*, Londres, Methuen.

——— (comp.): (1992) *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary,* Oxford, Blackwell.

Žižek, Slavoj: (1991) *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture,* Cambridge, Mass., MIT Press.



ÍNDICE DE TÉRMINOS